۱

خمو
مال حاجی عبدالله ...

اسم الکتاب مسائل الاصول
رقم
موضوع

اسم الکتاب مسائل الاصول

[illegible] فقه

موضوعه [illegible]

اسم الكتاب مسائل الاصول
رقمه
موضوعه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي ورجائي

اعلم ان الخبر لغة الاعلام ويرادفه الحديث واصطلاحًا ما يحكي السنة وهي قول المعصوم عليه السلام
او فعله او تركه او تقريره او رضاه بشيء او عدم رضاه مع كون متعلق تلك الامور مما له مدخلية في
الاحكام والمراد من الفعل اعم من الاشارة براسه او بيده الى الجواز او عدمه وان كان مراد القوم من
الفعل في تعاريفهم ما لا يشمل ذلك ثم الخبر اما متواتر وهو ما يفيد العلم بسبب كثرة
المخبرين بحيث يمتنع عادة تواطئهم على الكذب سواء كان نفس الكثرة مستقلة في افادة العلم
ام منضمة الى القرائن الداخلة فتعريف صاحب لم اباه بانه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا بعوارضه
لانتقاضه بخبر ثلثة حصل العلم من قولهم بانضمام القرائن الداخلة فانه لا يسمى متواترًا اصطلاحًا
مع صدق التعريف عليه وهو وان اشترط بعد التعريف الكثرة في التواتر لكن ذلك المذكور داخل
في مفهوم تعريفه ولا ينعكس لعدم صدقه على خبر جماعة كثيرة مع عدم استقلال خبرهم من حيث هم
جماعة كثيرون في افادة العلم بل حصل العلم بانضمام القرائن الداخلة مع انه من افراد المعرف
ثم واما غير متواتر وهو ما ليس كذلك من الاخبار سواء افاد العلم لاحتفافه بالقرائن الخارجية
ام لا ثم المتواتر اما يفيد القطع لصدور اللفظ من المعصوم وان كان ذلك المقطوع صدوره اجمالًا
بين الفاظ كثيرة يقطع بصدور احدها منه ام واما يفيد القطع بصدق المضمون وصدوره في واما
يفيد القطع بصدقهما وكذا الواحد المحفوف بقرينة القطع اما محفوف بقرينة القطع بصدور

وجهان الانعكاس حاصل منه فتأمل

اللفظ

اللفظ او المضمون ام هما فتلك الاقسام ستة فما كان منها مقطوع الكل فلا كلام فيه وما كان
منها مقطوع اللفظ فقط فهو من الظن الخاص المقطوع حجيته للاجماع عليه وما ينكر حجيته احد
عدا ابن قبة فيحتمل انكاره لحجية ذلك نظرًا الى دليله على عدم جواز التعبد بخبر الواحد من استلزامه
تحليل الحرام وعكسه فانه يجري فيه فانحصر النزاع في قسم سابع خارج عن تلك الاقسام الستة وهو
الخبر الواحد الذي ليس قطعيًا في صدوره ولا في مضمونه ولما كان هذا فردًا من افراد الظن
فالاحرى اذن طرد الكلام في حجية مطلق الظن وعدم حجيته فاعلم ان من الظنون ما بلغ اعتباره
حد القطع كالظن الحاصل من المتواتر اللفظي والواحد المحفوف بقرينة القطع بصدور اللفظ و
الظن الحاصل من متواترات الكتاب ومنها ما بلغ عدم اعتباره حد القطع كالظن الحاصل
من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ومنها ما هو مشكوك الاعتبار بالخصوص كالاخبار
ومحل النزاع هو الاخير الذي من جملته القسم السابع من الاخبار ثم الكلام في الظن اما من حيث
الظان انه المجتهد المطلق او المتجزي او العامي واما من حيث الظنون انه الحكم الوضعي او التكليفي
واما من حيث محل الظن انه الاحكام الفرعية او الاصول العملية او الموضوعات المستنبطة او الصرفة
او المسائل المشتبهة او المسائل الاعتقادية واما من حيث اسباب الظن انها الخبر او الشهرة
او نحوهما واما من حيث مراتب الظن من القوة والضعف واما من حيث زمان العمل به انه
قبل الفحص او بعده اما الجهة الاولى من تلك الجهات الست فخارجة عن محل النزاع هنا لانا على
الجهة الثالثة فنتكلم في كل محل منها في حجية الظن وعدمه من الجهات الاربع الباقية غير ما
الجهة الاولى والثالثة فوضع البحث اذن على مقامات ستة بحسب المحال الستة التي ذكرناها
في الجهة الثالثة ونتكلم في كل منها بما يمكن من الجهات الاربع المذكورة ولنذكر اولًا قبل

الشروع في المقصود مقدمة في حجية العلم وعدمها ثم لنشرع في حجية الظن فاعلم ان المجتهد لو
حصل له العلم بحكم فرعي بسبب من الاسباب المعتبرة كخبر متواتر او محفوف بقرينة القطع فهو حجة
اجماعا ولو حصل هذا العلم من سبب غير معتبر شرعا اذا حصل منه الظن كالقياس والرمل ونحوهما
مما وقع الاجماع على عدم اعتبار الظن الحاصل منها في الاحكام فهل العلم الحاصل منها حجة للمجتهد
ام لا والتحقيق انه ان حصل العلم من تلك الاسباب الغير المعتبرة شرعا بالحكم الواقعي والظاهري
معا بان حصل له العلم بان هذا ما نزل الى النبي صلى الله عليه وآله وامر به المشافهين واقتضته المصلحة الواقعية
وبانه ايضا حكمه الظاهري الان فلا ريب ان هذا العلم ملازم للعلم بالحجية اذ مع الشك
في الحجية او القطع بعدمها لا يكون عالما بالحكم الظاهري فهو حجة عالم بالحجية ومع العلم بالحجية
يلزم الحجية النفس الامرية ايضا اي لا يكون ذلك الشخص معاقبا عند الله تعالى وان اخطأ في الواقع
هذا من التكليف بما لا يطاق وان حصل العلم بالحكم الواقعي ولم يقطع بالحكم الظاهري اي بان
تكليفه ايضا هو ذلك بل احتمل عنده اختلاف تكليفه مع تكليف المشافهين في بادي النظر فالحق
انه هو ايضا انه يحكم بان هذا حكمه الظاهري وان احتمال اختلاف حكمه مع المشافه فاسد

لا عبرة به لوجوه الاجماع المحقق ادلة الاشتراك بناء العقلاء

ان ذلك الشخص بعد علمه بالحكم الواقعي المنزل على النبي صلى الله عليه وآله والمبلغ على المشافهين اما خال
عن الحكم في تلك الواقعة فتنفيه ادلة بقاء التكليف واما مع الحكم فذلك الحكم اما كان
هو ما علم ثبوته لهم وان كان غيره فان كان خاليا عن المصلحة فتنفيه ما دل على تبعية
الاحكام للصفات الكامنة وان كان مع المصلحة فان كانت تلك المصلحة المقتضية لحكم
المشافه فهو محال اذ مع اتحاد المصلحة لا يمكن اختلاف الحكم وان كانت غيرها فتفوكان

سبب

سبب احتمال تعدد الصفة واختلاف الحكم بالنسبة الى المشافه وغيره لاختلاف الصفة كان ان
اختلاف الشخص ضعيف ضرورة ان هذا السبب موجود فيما اذا حصل العلم بالحكم الواقعي للمجتهد من الاسباب
المعتبرة مع انهم متفقون فيه على ان هذا الاحتمال لا يعتنى فيه وانه حجة وان كان اختلاف
المدرك لكون مدرك المشافه من الاسباب المعتبرة كالكتاب والسنة ومدرك غير المشافه من
الاسباب الغير المعتبرة بالفرض ضعيف ايضا لانا لا نقول باختلاف الاحكام والصفات باختلاف
العلم والجهل فكيف باختلاف المدرك فبمجرد العلم بان الحكم الواقعي لا يختلف بالعلم والجهل
وباختلاف المدرك وباختلاف الشخص نعلم ان الحكم الواقعي الذي فهمه الشارع في حق
المشافهين هو الحكم الواقعي في حقه وهو ملازم للعلم بانه تكليفه الظاهري ومهما ملازمان
للعلم بالحجية والمجموع ملازم للحجية الواقعية انا بعدما استقرينا الموارد وجدنا
المعيار عند الشارع المقدس الوصول الى الواقع من دون مدخلية لسبب الوصول فرأينا
انه حكم في كثير من الموارد باعتبار العلم كالعلم الحاصل من الخبر الواحد المحفوف بقرينة القطع
ضعيفا كان ام صحيحا ومن المتواتر المعنوي ومن العقل القاطع فان اعتبار العلم مما ذكر
ومن الكتاب والاجماع لا شك فيه وليس كالقسم منها وكذا اعتبر في كثير من الموارد الظن وربما
انه فيما حكم فيه باعتبار شيء من الظواهر انما قيده بعدم كون الظن الشخصي في جانب المعارض
واذا كان كذلك فقد حكم باخذ المعارض كما لو تعارض الخبران وكذا كان الظن الشخصي مع احدهما
وربما حكم باعتبار شيء عند افادته الظن والاعتقاد وعند عدم احداثه اياه لم يعتبره
فمن اجل هذا الاستقراء قطعنا بان المناط عند الشارع في مقام العمل بالاسباب انما هو الوصول
الى الواقع والمفروض فيما نحن فيه الوصول اليه فتلك الاسباب التي لو حصل منها الظن لم يعتبر

قطعا كالزمل قد عرفت انه بعد الوصول الى الواقع لا يبقى شىء اخر يكون مناطا وانه لا دخل
فى الوصول الى الواقع لخصوصية السبب والمحصل انه لو حصل العلم بالحكم الواقعى من سبب غير معتبر
وشك فى الحكم الظاهرى حكمنا باتحاد الحكم الواقعى والظاهرى وانه لا عبرة بالشك لانا
وجدنا فى الموارد انه لو حصل العلم بالواقع لكان حجة فى مرحلة الظاهر ايضا وعلمنا
بالتتبع ان المناط فى تحصيل الحكم الظاهرى هو مجرد الوصول الى الواقع اما بطريق القطع
او الظن كما مثلنا ورأينا انه بعد الوصول الى الواقع والقطع به لا يتأمل فى الحكم الظاهرى
فحصل لنا العلم بتنقيح المناط وقد عرفت ان المناط موجود فيما نحن فيه بالفرض فنحكم
بالحكم الظاهرى قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان
مفهومه عدم لزوم السؤال مع العلم ومعناه كفاية العلم ولا يظهر من الحكم باعتبار العلم
فى العمليات بعد الوصول الى الواقع الا اعتباره فى الظاهر والقول بعدم حجية مفهوم الشرط
فاسد ومثله دعوى انصراف اطلاق لفظ العلم فى الاية الشريفة الى العلم الحاصل من
الاسباب المعتبرة والقول بان الكتاب ظنى دلالة واعتبار الحكم جماعة بعدم حجية ظواهره
فيفيد الظن بحجية هذا العلم مدفوع بان ظاهر الكتاب حجة بالقطع فان قلت الاية معارضة
باخبار الاحتياط والنسبة عموم من وجه لان الاية تحكم بحجية العلم وافق الاحتياط ام لا
والاخبار تحكم بالاحتياط حصل العلم ام لا فلا تعارض بينهما فيما كان غير معلوم لان الاية
ساكتة او كان معلوما لكن موافقا للاحتياط لان اخبار الاحتياط غير نافية للاعتبار وفيما
حصل العلم مخالفا للاحتياط تتعارضان وايضا الاية معارضة بالاستصحاب واصل
البراءة والاشتغال اذا كان العلم مخالفا لها فنجيب اما عن اخبار الاحتياط والاصول المذكورة

لكرنها

لكرنها او بتساقط المتعارضان ويسقط الاستدلال قلنا انه فى بادى النظر وان حصل
الشك فى اعتبار هذا العلم فى مرحلة الظاهر لكن بعد ملاحظة مفهوم الاية حصل القطع
باعتبار هذا العلم فى الظاهر فيخرج عن موارد الاحتياط لان معناه الاخذ بالاوثق وهذا
انما يتصور فيما كان فيه احتمال الخلاف اما فى مرحلة الظاهر او الواقع او فيهما والمفروض
ان لا احتمال هنا للخلاف اصلا لا واقعا ولا ظاهرا بعد ملاحظة الاية الشريفة فلا يجرى
ادلة الاحتياط هنا سلمنا لكن اخبار الاحتياط غير معتبرة لكونها غير نقية الاسناد
فليست قابلة للمعارضة سلمنا صحتها لكن المسئلة اصولية والاخبار احاد لا يعمل بها فيها
سلمنا لكن الكتاب اقوى لقطعية متنه والنسبة عموم من وجه سلمنا لكن الاية الشريفة معتضدة
بعمل الاصحاب فيقدم واما الاصول المذكورة فهى ادلة فقاهية لا تعارض ظاهر الكتاب لانه دليل
اجتهادى فان قلت الحكم الواقعى معلوم فلا سؤال عنه بمقتضى المفهوم والظاهرى مشكوك
بالفرض فيجب السؤال عنه بمقتضى المنطوق فتعارضا والمنطوق اقوى ولو سلمنا التساوى لسقط
الاستدلال ايضا قلنا يظهر جوابه من الجواب الاول عن اخبار الاحتياط فان الشك فى الظاهر
بدوى يرتفع بعد ملاحظة المفهوم فيسلم المفهوم عن المعارض فان قلت الاية معارضة بقوله تع
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنسبة بينهما عموم من وجه يجتمعان فيما كان المعلوم من الرمل
وجوب امر معسور فاية السؤال بمفهومها يأمر بالعمل به واية نفى العسر بمنطوقها تنفى العمل به ولا ريب
ان المنطوق اقوى بل اية نفى العسر عامة واية السؤال مطلقة والعام اقوى من المطلق واذا ثبت
عدم الاعتبار فى هذا المورد ثبت فى غيره بالاجماع المركب اذ لم يفصل احد بين الاسباب الغير
المعتبرة سلمنا تساوى الايتين وتساقطهما فسقط الاستدلال قلنا ان دلالة تلك الاية على

نفى العسر فى الواقع انما هى من باب الظهور ونحن بعد ما علمنا بتعلق الامر بالمعسور فى الواقع فى موضع
خاص نخرج هذا الموضع عن كونه موردا لتلك الاية فلا يتصور التعارض بعد حصول العلم بادائه
العسر واقعا وظاهرا فان قلت الاية الشريفة معارضة ببعض الاخبار الدالة على نفى اعتبار الاولوية
القطعية التى هى من افرادها بطريق الاولى كخبر ابان الذى سنذكره بعد ذلك واذا ثبت عدم اعتبار
ذلك المقطوع من الاسباب الغير المعتبرة عند افادة الظن ثبت فى الجميع بالاجماع المركب قلنا
اولا ان توبيخ الامام عليه السلام لابان لم يكن على عمله سابقا بالقياس المقطوع به حتى يدل
على عدم اعتبار هذا القطع بل على استبعاده الخلاف بعد حكم الامام ع بالخلاف فقد عرفت ثانيا
ان المسئلة اصولية والخبر واحد الاخبار المتواترة الدالة على جواز اتباع العلم
مثل ما رواه الكلينى فى الموثق عن سماعة بن مهران عن ابى الحسن موسى عليه السلم ما لكم والقياس
انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما
لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفى الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابى عبد الله عليه السلم
ما حق الله على خلقه فقال ع ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد
ادوا الى الله حقه ثم ان المناقشة فى عدم تواطى لفظ العلم او تعارض صدر الروايتين مع ذيلهما
كتعارض المفهوم والمنطوق فى الاية الشريفة السابقة قد مر الجواب عنهما والقول بتعارض اخبار
الاحتياط واصل البراءة والاستصحاب والاباحة والاشتغال وادلة نفى العسر وما دل على عدم اعتبار
القطع كخبر ابان مع تلك الاخبار قد ظهر جوابه مما مر الاجماعات المنقولة على حجية العلم
الشاملة باطلاقاتها لما نحن فيه فان افادت تلك الاجماعات القطع لبلوغها حد التواتر وجب الكشف
عن وجود الاجماع سابقا فذلك ايضا يصير من الادلة القطعية على اعتبار العلم والا فهو من المؤيدات

وجهه ان ظاهر قوله وانته اماقيت يعنى الدين ان الذم كان على نفس العمل بالقياس منه مد ظله

التابع

انا نرى ان الشارع اعتبر بعضا من الظنون قطعا كالحاصل من الكتاب والمتواتر اللفظى
والواحد المحفوف بقرينة القطع بالصدور واذا كان الظن عنده معتبرا فالعلم بطريق اولى لكن
قطعية هذا الدليل انما يكون بعد ما علمنا بتنقيح المناط القطعى بان المعتبر عند الشارع هو مجرد
الوصول الى الواقع ثم بعد ذلك علمنا باولوية اعتبار القطع الحاصل من الاسباب الغير المعتبرة بعد القطع
باعتبار تلك الظنون فلو لم يحصل القطع بالمناط المذكور او حصل ولكن لم يحصل القطع بالاولوية
خرج هذا الدليل عن كونه قطعيا ويصير مؤيدا انا سنثبت فيما سيجىء انه ان مطلق الظن الحاصل
من اى سبب كان حجة للامام بدخله المقدمة الرابعة من الدليل الرابع المشتملة على ذكر المعممات لاعتبار
الظن بالنسبة الى الاسباب سواء كان من سلسلة مظنون الاعتبار او مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار
فان من جملة المعممات الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح وهو فى هذا المقام اى فانه بعد الحكم
بحجية مطلق الظن فى الفروع يكون القطع معتبرا قطعا بالاولوية القطعية فبعد حصول العلم طرحه
والاخذ بغير المعلوم ترجيح للمرجوح ولكن هذا الدليل انما يثبت حجية العلم الحاصل من الاسباب الغير المعتبرة
حين الانسداد بالكيفية التى يثبت حجية سائر الظنون المطلقة حال تلك الظنون عند المعارض
ثم انه لو لم يكن كل واحد من تلك الادلة مفيدا للقطع بحجية العلم فلا ريب انه يحصل من ملاحظة المجموع
القطع بذلك هذا اذا حصل العلم للمجتهد المطلق بحكم فرعى من سبب غير معتبر واما لو حصل له العلم
بحكم اصولى او اعتقادى او مسئلة مشتبهة بسبب من الاسباب الغير المعتبرة فهو ايضا حجة لبعض الادلة
المذكورة ولو حصل له العلم بالموضوع المستنبط من سبب غير معتبر فكذلك لبعض الادلة المتقدمة
الجارية هنا كالاجماع والاجماعات ظاهرا وتنقيح المناط والاولوية بالنسبة الى بعض الظنون المعتبرة
فى الموضوع المستنبط قطعا واطباق العقلاء والاولوية بالنسبة الى مطلق الظن ان قلنا بحجيته فى

الموضوع المستنبط ولا يجري هنا الآية والرواية الدالة الاشتراك والدليل العقلي المردد نعم
يمكن فرض صورة يجري فيها جميع تلك الأدلة كما لو كان العلم الحاصل في الموضوع المستنبط مرتبطاً بالفرع
كما لو اختلفوا في الفرع في شيء وكان وجه اختلافهم فيه الاختلاف في الموضوع المستنبط الواقع في
الكتاب والسنة فلو علم هذا الشخص معنى هذا اللفظ والمراد منه علم بالحكم الفرعي وعلم انه مراد الشارع
فيقطع بالحكم الفرعي فيجري فيه جميع الأدلة المتقدمة ويثبت الأمر في غير هذه الصورة بالإجماع المركب
فإن قلت يمكن قلب الإجماع فإنه فيما لم يكن مرتبطاً بالفرع نحكم بعدم الحجية للأصل ويتم في غيره بالإجماع
المركب قلنا ضميمة إجماعنا أقوى لأن طرحه مستلزم لطرح المقطوع بخلاف إجماعكم فإن طرحه
مستلزم لطرح الأصل وأما الموضوعات الصرفة فإن حصل العلم بها للمجتهد المطلق من سبب معتبر او غير معتبر
كان حجة لبعض ما تقدم كاطباق العقلاء وتنقيح المناط ونحوهما ولا يجري كل الأدلة هنا ويمكن
الاستدلال على حجية العلم مضافاً الى ما سلف بفحوى الأخبار وبيانه انه ورد في الخبر مثلاً اذا دخل
الوقت وجب الصلاة وهذا الشخص بعدما علم بالرمل مثلاً بدخول الوقت قال قد دخل الوقت وكلما
دخل الوقت وجب الصلاة اما الصغرى فبالعيان والوجدان الحاصل من الرمل واما الكبرى فللرواية
فظهر من جميع ما ذكرنا حجية العلم للمجتهد المطلق في كل مقام من اي سبب حصل من الأسباب المعتبرة وغيرها
واما العامي فالحق فيه ان علمه الحاصل من الأسباب الغير المعتبرة او المعتبرة في الأصول الاعتقادية
والمسائل المشتبهة والموضوعات الصرفة حجة لما مر في علم المجتهد وكذا في الفروع والموضوع المستنبط
والأصول العملية فان الكلام في علمه هو الكلام في علم المجتهد بعينها من الحجية سواء حصل من الأسباب
المعتبرة ام غيرها فالحق هو حجية علم العامي اذا حصل مطلقاً كالمجتهد لما مر فيه ثم اعلم ان القطع
عبارة عن الاعتقاد الجازم طابق الواقع ام لا والعلم عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع

في الواقع

في الواقع ولازمه المنع عن النقيض فالعلم اخص مطلقاً من القطع والذي يدل على كون
القطع اعم من العلم انه لو اعتقد بشيء بطريق الجزم ثم انكشف مخالفته ونقيضه للواقع يقال
عرفاً انه لم يكن عالماً ولا يقال انه لم يكن قاطعاً ولو بقي هذا الشخص على جزمه واطلع احد
من اهل العرف على مخالفته قطعه لقال انه ليس بعالم ولا يقول انه ليس بقاطع لكن المراد من
العلم في هذا المبحث اعني بحث حجية العلم هو مطلق القطع والظن عبارة عن الاحتمال الراجح
الغير المانع عن النقيض ثم اعلم ان العلم اما عادي واما عقلي وعلى التقديرين اما ضروري
واما نظري والعلم العقلي عبارة عن اعتقاد جازم مطابق للواقع غير محتمل للنقيض عقلاً
بان لا يمكن عند العقل خلافه كالعلم بان الكل اعظم من الجزء والعلم العادي عبارة عن
الاعتقاد الجازم المطابق للواقع المانع عن النقيض عادة لا عقلاً بمعنى انه لا يحتمل الخلاف
في العادة واما العقل فيحتمل الخلاف عنده وذلك كعلمك بعدم صيرورة جبل احد ذهباً
لعدم جريان عادة الله بذلك وان امكن عند العقل خلافه واحتمل ذلك عنده
وكعلم المشافه اذا سمع حديثاً من النبي صلعم او الامام ع بكون ذلك كلام النبي ص او الامام ع
وان احتمل عند العقل كون المتكلم ملكاً بصورة المعصوم عليه السلام لا المعصوم نفسه ثم
اعلم ان الظن ايضاً ينقسم الى هذين القسمين فان احتمال النقيض فيه اما ان يكون احتمالاً
عادياً فلا يدفعه الاحتمال العقلي ايضاً او احتمالاً عقلياً صرفاً ولا احتمال الخلاف عادة في الثاني
كالعلوم العادية المحتملة للخلاف عقلاً لا عادة فتلك العلوم من جهة الاحتمال الخلاف عقلاً
ظنون في الحقيقة ومن جهة عدم الاحتمال الخلاف عادة علوم فالنسبة بين التقسيمين للعلم
والظن عموم من وجه يتصادقان في العلم العادي ويوجد العلم لا الظن كالعلوم العقلية

الغير المحتملة للخلاف لا عقلا ولا عادة وقد يكون بالعكس كالظنون المحتملة للخلاف عادة
المسلوبة لاحتمال الخلاف عقلا وهل لفظ العلم حقيقة في القدر المشترك بين القسمين ام فيهما
ام في احدهما وجوه وكذا الكلام في لفظ الظن بالنسبة الى قسميه والحق ان الغالب اطلاق العلم و
ارادة القدر المشترك فيكون حقيقة فيه لما برهن في محله واما الظن فالغالب اطلاقه على ما يحتمل
الخلاف عقلا او عادة وهو المتبادر منه عند الاطلاق لكن عدم صحة السلب عن الفرد الاخير لا يبعد
ان يقال

يكشف عن كون التبادر اطلاقيا فهو ايضا حقيقة في القدر المشترك فكل من العلم والظن
حقيقة في القدر المشترك كما ان العلم حقيقة في القدر المشترك بين الضروري والنظري اذا عرفت ذلك
فهل العلم حجة بجميع اقسامه حتى النظري والعادي ام تختص حجيته بالضروري والعقلي مقتضى الاصل الا
الاخير لكن الحق الاول للاجماع على عدم الفرق في الحجية من جهة الضرورية والنظرية والعقلية والعادية
مع بناء العقلاء ومفهوم الاية السابقة بل يجوز هنا كل الادلة العشرة او جلها على ان العلم العادي
النظري لو حصل من الاسباب الغير المعتبرة حكمنا بالحجية للاجماع على عدم الفرق ثم اعلم ان القطع اما
يحصل بعد الفحص واستفراغ الوسع فالكلام في حجيته على فرض حجية العلم واما يحصل بدوا
من دون فحص كما لو سمع الطفل من ابويه وجوب شيء وقطع به او سمع الشخص العالم خبرا من شخصين
وقطع بصدقهما قطعا عاديا وان احتمل عقلا كون المخبرين من الجن والفرق بين المثالين
ان حصول القطع في الاول منهما انما نشأ عن الغفلة وعدم التفطن بخلافه لا الاخير ثم القطع
البدوي اما يحصل للقاطع بالنسبة الى الحكم الواقعي والظاهري او بالنسبة الى الواقعي فقط وقد يكون
في النظر البدوي شاكا في تكليفه الظاهري فان كان من القسم الاول فهو ملازم للقطع بالحجية

وبعدم

لوازمه
وبعدم لزوم الفحص فيه مع الشك في الحكم الظاهري وفي لزوم الفحص كيف يتصور القطع بالحكم
الظاهري معا ومتى كان قاطعا بعدم لزوم الفحص وبالحجية كان هذا تكليفه قطعا لان
تكليفه مع الفحص وعدم الحجية تكليف بما لا يطاق وان كان من القسم الثاني فالحق ايضا الحجية حتى قبل
الفحص لما مر من الادلة في اول البحث فلمقتضى ما ذكر ان العلم حجة لكل من حصل له باي سبب حصل وفي اي
مورد كان في اي مرتبة كانت من مراتب العلم وفي اي زمان كان قبل الفحص وبعده اذا عرفت تلك المقدمة
فاعلم ان الظنون منها ما هو مقطوع الاعتبار وهو ما قام الدليل القطعي الخاص من الشارع على اعتباره
ولو كان القطع مع الواسطة كان قام الدليل الظني المقطوع الاعتبار على حجية ظن اخر كدلالة الكتاب
مثلا على حجية ظن من الظنون ان قلنا بان الظن الكتابي مقطوع الاعتبار كما هو الحق لا ان حجيته
من باب حجية مطلق الظن كما يظهر من بعض المتأخرين ومنها ما هو المقطوع عدم اعتباره كالقياس
ونحوه مما مر ومنها ما هو مشكوك الاعتبار بالمعنى الاعم الشامل للظن الاعتبار وعدمه كالظن
الحاصل من الخبر الواحد والاجماع المنقول وما قيل بانه يدخل فيهما تحت الظنون الخاصة لدلالة الادلة
البناء والتفرع على حجيتها فينبغي بطلانه وكالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء وعدم ظهور الخلاف
والاجماع الظني والاولوية الاعتبارية وعدم القول بالفصل ونحوها والنزاع انما هو في القسم الاخير
فقال بعض ان الاصل المعتمد في الظنون المشكوكة هو جواز العمل والحجية في كل مورد الا ما اخرجه
الدليل وقال بعض كالسيد المرتضى وابن زهرة بعكس ذلك بحيث لم يخرج من تلك الموارد شيء من
الظنون المشكوكة وقال بعض ان الاصل عدم الجواز ايضا الا انه خرج منه بعض الموارد وبعض الاسباب
كما في الفروع والحاصل انه يفصل في مقام العمل بين الموارد اذا ظهر ذلك فلا بد اولا من تحرير محل
الكلام من جهة اخرى ثم تأسيس الاصل الاصيل والقاعدة الاولية في تلك الظنون المشكوكة فهل

من حيث الحكم التكليفي اعني الجواز وعدم الجواز ثم تاسيس الاصل الاصيل ايضا لكن من حيث الحكم
الوضعي اعني الكفاية وعدم الكفاية ثم تاسيس الاصل الوارد على الاصل الاصيل من حيث التكليف
والوضع فاعلم ان من رأى خبرا وظن بوجوب غسل الجمعة مثلا فهيهنا امور الاول تحصيل هذا الظن
والاعتقاد ولا شبهة عندهم ظاهرا في جوازه وخروجه عن محل الكلام الثاني جعل ذلك المظنون حكما
لنفسه واخذه متحملا له وبناء حكمه عليه وان لم يعمل به ابدا عصيانا او نسيانا الثالث بذلك المظنون
في الخارج بان يغتسل غسل الجمعة وهذا الاخير ايضا ليس من محل الكلام فتعين كون محل النزاع هو
الثاني فالمراد من قولنا هل يجوز العمل بالظن ام لا ومن قولنا هل الاصل حجية الظن ام لا هو
المعنى الثاني ثم اعلم ان القوم بعد تنازعهم في ان باب العلم بالمعنى الاعم من الخاص منسد ام لا
افترقوا فرقتين فمنهم من اثبت الصغرى اي الانسداد ومنهم من نفاها واثبت الانفتاح ثم
بعد افتراق القوم في هذا النزاع الصغروي فرقتين اختلف كل فرقة بعد اثبات صغراه اي الانفتاح
او الانسداد والكبرى اي في حجية الظن وجواز العمل به على فرض صغراه فمانع القائلون بالانسداد
في جواز العمل بالظن فقال بعضهم بجوازه وهذا القائل ينفي الوجدان والشواهد عليه كثيرة وبعضهم
من بعض عدم الجواز على فرض هذه الصغرى ويشهد عليه انهم بعد ذكر حجية الظن على فرض الانسداد
يذكرون ابطال القول بالرجوع الى البراءة بعد عدم امكان العلم ويقولون انه لا معنى بعد الانسداد
لطرح الظن والعمل بغيره اعني باصالة البراءة وكذا يذكرون بطلان القول بالرجوع الى الاحتياط
ومن ذكرهم هذين القولين وردهم اياهما يظهر وجود القول بعدم جواز العمل بالظن على فرض
الانسداد ايضا فظهر ان تلك الفرقة القائلين بالانسداد في النزاع الصغروي افترقوا فرقتين
في النزاع الكبروي ولكن الحق انهم على فرض تسليم صغرى الانسداد متفقون على حجية

الظن

الظن وجواز العمل به وانما ذكروا ابطال اصل البراءة والاحتياط ردا للتوهم لا ان بينهما
عاملا بعد الانسداد واما المثبتون لصغرى الانفتاح فمنهم من قال بعدم حجية الظن لو فرض
نادرا وجود موضع لم يمكن فيه بعد الفحص تحصيل العلم بل لا بد فيه اما من العمل باصل البراءة
او الاحتياط وليس الظن من حيث هو حجة اصلا ويظهر من بعض من القائلين بحجية الظن
انهم يقولون هيهنا وان انفتح باب العلم لكن لو حصل الشك في صورة واحدة لكان الظن
فيها ويشهد عليه تمسكهم في حجية الظنون بترجيح الراجح المظنون وترجيح المرجح وهذا جار في هذه
الصورة الواحدة ايضا كما هو على فرض الانسداد فحينئذ وان لم نجد مصرحا من القائلين بالعمل به في صورة
الانفتاح الا ان هذا لازم دليلهم فظهر ان هيهنا نزاعا صغرويا فمنهم من اختار فيه الانسداد ومنهم
من اختار الانفتاح كالسيد المرتضى والاخباريين والقائلين بالظن الخاص وان هيهنا نزاعا كبرويا
ايضا على فرض الانفتاح واما على فرض الانسداد فالكل متفقون على جواز العمل بالظن ثم انه لو فرض
وجود قائل بالشك في الانفتاح والانسداد في النزاع الصغروي لجرى هذا النزاع الكبروي ايضا عنده
يتصور في المقام نزاع صغروي وكبروي على فرض الانفتاح والشك فيه اذا ظهر ذلك فاعلم ان مورد
النزاع في تاسيس الاصل الاصيل انما هو حال الامر المشكوك فيه في جواز العمل بالظن انما هو صورة
الانفتاح او الشك فيه واما في صورة الانسداد فالجواز على الاعلى مقطوع به ولو فرض الشك فيه ايضا
لكان موردا لتاسيس الاصل ثم ان ثمرة هذا الاصل انه لو قلنا بان الاصل الجواز فكلما شك في حجية
ظن كالشك في حجية الظن في جميع الموارد او جميع الاسباب بعد اثبات الحجية في الجملة فهو على
الجواز الى ان يدل دليل على خلافه ولو قلنا بان الاصل عدم الحجية انعكست القضية اذا انتهى
ذلك فلنرجع الى بيان الاصل الاصيل في العمل بالظن من حيث الحكم التكليفي اعني الجواز وعدم الجواز

بالمعنى الثاني من المعاني الثلثة المتقدمة فمعقولان اتحاد الظن حكما له يحتمل ان يكون جايزا
ويحتمل ان يكون غير جايز ويحتمل الجواز عند مطابقة المظنون الواقع وعدم الجواز عند عدم
المطابقة وعلى هذا يكون هذا الفعل في الاصل جايزا اي مباحا لا يترتب عليه اثر ويكون لغوا
وانما يكون حرمته من باب المقدمة اي لاجل كونه سببا لارتكاب مخالفة الواقع ويحتمل كون
الشخص مخيرا بعد الظن في بنائه على كون المظنون حكما له فيصير حجة عليه وكاشفا وعدم بنائه عليه فلا
يكون حجة وهذا التخيير ايضا يمكن ان يكون بدويا كما هو مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحكم
المخير المتعلق بذمته قبل ارادة العدول عن البناء الاول اما استمراريا كما هو مقتضى استصحاب
التخيير فيتعارض الاصلان في تعيين ان التخيير بدوي وتمام استمراري لكن لا يبعد على فرض دوران الامر
بين قسمي التخيير التخيير الاستمراري لكون استصحاب التخيير استصحابا للمزيل فيقدم على الاصلين الاخرين
المعارضين معه واذا عرفت ان الاحتمالات خمسة فهل الاصل الاصيل اي منها فنقول ان الاصل
الاولي السابق على كل اصل هو عدم الجواز وذلك لان هذا الفعل اعني العمل بالظن بالمعنى المذكور
فعل خال عن امارة المنفعة وامارة المفسدة والاصل في تلك الافعال سواء كان مع ملاحظة
الشرع ام لا هو الحظر لكن هيهنا اصل اخر وارد عليه وروده عقليا او شرعيا وهو اصل الاباحة
والجواز واصل الاباحة البراءة كما برهن في محله فعلى ذلك مقتضى الاصل الاولي الحظر ومقتضى
الاصل الوارد عليه البراءة اذا شك في الوجوب والاباحة اذا شك في التحريم ولا ريب ان مقتضى الاصل ذلك
الثانوي الوارد كون العمل بالظن جايزا لا يكون عقاب عليه على فعله ولا على تركه ولكن لا مصرف مقتضى
هذا الاصل الثانوي لقيام الاجماع المركب من الطايفة على ان العمل بالظن اما واجب واما محرم
فالحكم بنفي الوجوب والحرمة معا خرق للاجماع المركب فلا بد من رفع اليد عن مقتضى الاصل

الثانوى

الثانوي لما ذكر وكذا من الاصل الاولي لان الفرض دوران الامر بين الوجوب والحرمة جماعا تركه
المزبورة فلا مفر للقول بان الاصل هو الحظر وانما يتمشى ذلك اذا خلا الفرض عن احتمال
القربة كما في شتم المؤمن ونحوه وما قلنا اولا من ان الاصل الاصيل هو الحظر لانه داخل تحت
بحث اصالة البراءة او الاباحة فانما هو مع قطع النظر عن الاجماع المسطور ومع دوران الامر بين
المحذورين فان قلت ان الاصل بعد دوران الامر بحكم الاجماع بين الوجوب والحرمة انما هو
وجوب العمل بالظن لاصل البراءة ببيانه انه لا شبهة عند الفريقين في وجوب الاتيان بالاعمال
المقربة كالصلوة والصوم والحج ونحوها وهذه من المسائل الفرعية ولا شبهة عندهما ايضا
في لزوم تحصيل الاحكام والاعتقاد بها في المسئلة الاصولية فهيهنا تكليفان مسلمان
عند الفريقين فان حصل بعد الفحص العلم بالحكم فلا شبهة عندهما في حصول الامتثال وسقوط
التكليف وان لم يكن فحص المكلف وفحص لكن لا بالقدر اللازم المعتد به فلا شبهة عندهما
ايضا في بقاء التكليف وعدم حصول الامتثال واما اذا استفرغ الوسع بطريق المتعارف
وحصل الظن بالحكم الواقعي بالفحص فهيهنا مختلف فيه عند الفريقين فالموجب للعمل بالظن يقول
بكفاية هذا القدر من الفحص وعدم لزوم الزايد لحصول العلم لعدم ثبوت التكليف اكثر من ذلك
والمحرم للعمل بالظن يقول بانه يلزم الفحص زايدا على ذلك لكون المكلف به نفس الاحكام الواقعية
اللازم تحصيل العلم من باب المقدمة او ان تحصيل العلم بنفسه امر لازم كنفس الاتيان بالصلوة
بالاحكام فالاحتمال فصار النزاع بين الفريقين بعد الفحص وتحصيل الظن في لزوم زيادة الفحص
والتفتيش وعدم لزومه ولا ريب ان اصالة البراءة تعين نفي وجوب الزايد المختلف فيه وترجيح قول
الذي يقول بكفاية الفحص الى هذا القدر والحاصل ان المحرم يدعي تكليفا زايدا واصالة البراءة

تنبيه فالاصلاح مع الموجبين للعمل بالظن لانهم يقولون ان اللازم على المكلف تحصيل مطلق
الاعتقاد في معرفة الاحكام لا الاعتقاد العلمي ولكنك خبير بفساد هذا التوهم اما اولا
فلان الامر في لزوم تحصيل الاعتقاد العلمي او مطلق الاعتقاد ولو ظنا دائر بين الاقل و
الاكثر الارتباطيين بمعنى انه لو كان المكلف به في الواقع هو تحصيل المعرفة في ضمن الفصل
العلمي فلا يكفي على ذلك الفرض تحصيل مطلق الاعتقاد حتى في ضمن الفصل الظني ولا يكون
من اعتقد بالحكم ظنا آتيا بالمامور به اعني الاعتقاد العلمي اصلا لا بجميعه ولا بشيء من اجزائه
على فرض كون المامور به هو الاعتقاد العلمي في الواقع وذلك لان الاعتقاد حيث تحقق
في ضمن كل من فصليه بطريق الاتحاد في الوجود فالاعتقاد الموجود في ضمن الظن ليس جزءا
من الاعتقاد العلمي وبالعكس على فرض كون المامور به في نفس الامر هو المركب من مطلق الاعتقاد
مع الفصل العلمي وكان هو المامور به لم يكن الآتي بالاعتقاد الظني آتيا بشيء من المامور به
ولا كلام يكون ما نحن فيه من قبيل الصلاة حيث يشك في وجوب السورة فيها واذا ثبت
ان الشك في الاقل والاكثر هنا من هذا القبيل فلا معنى لاجراء اصالة البراءة فيه بل هو محل
اجراء اصالة الاشتغال كما سيجيء انشاء الله في مبحث اصالة البراءة والحاصل انا لا ندري ان المكلف به
هو الاقل اعني مطلق الاعتقاد او الاكثر اي خصوص الاعتقاد العلمي وقد عرفت ان ذلك الاقل
والاكثر ارتباطيان والحق فيه القول باصالة الاشتغال لا البراءة كما ذهب اليه بعض مضافا
الى استصحاب الاشتغال بتحصيل الاحكام على ان وجوب تحصيل الاحكام ليس نفسيا بل هو من باب
لتحصيل الاعمال ولا ريب ان اصالة الاشتغال بتلك الاعمال واستصحاب اشتغالها يقتضي لزوم تحصيل
العلم وثانيا نقول ان الكلام الى هنا على فرض تسليم دوران الامر هنا بين وجوب الزائد وعدمه

وجوب

وجوب الزائد ولكنا نقول ح سلمنا ان الحق على ذلك الفرض هو ما يقوله هذا المستدل من اجراء
اصالة البراءة ولكن نقول ان ما نحن فيه ليس مما شك فيه في وجوب الزائد وعدمه حتى ينفى باصالة
بل الامر هنا دائر بين المتباينين وحينئذ فلا معنى لاصالة البراءة لانه لا يدعي محرم العمل بالظن
شيئا زائدا اصلا حتى ينفى بالاصل بيانه انه بعد استفراغ الوسع وتحصيل الظن كلا الفريقين
متفقان على عدم لزوم الفحص الزائد اذ المفروض حصول الفحص والاستفراغ بقدر الوسع فكيف
يقول محرم العمل بالظن بلزوم الفحص اكثر من ذلك وبلزوم تحصيل العلم بل كلاهما يقولان بسقوط
التكليف بالتحصيل بعد ذلك الا ان العامل بالظن يقول بسقوط التكليف عن التحصيل
لاجل حصول الامتثال بالمامور به الذي هو تحصيل مطلق الاعتقاد والمحرم له يقول بسقوط
التكليف عن التحصيل ولكن لاجل عدم الاتيان بالمامور به الذي هو تحصيل الاعتقاد العلمي
ولا يدعي احدهما امرا زائدا حتى ينفى بالاصل فما معنى قولك ان القول بوجوب العمل بالظن مطابق
للاصل فان الامر في العمل بالظن دائر بين الوجوب والحرمة وليس شيء منهما مطابقا للاصل لعدم
ادعاء احد منهما تكليفا زائدا هذا ان اريد ان القول بوجوب العمل بالظن مطابق للاصل
من حيث دوران الامر بين الامرين من حيث الشك في الزائد بمعنى انه مطابق للاصل من حيث
المسألة الاصولية وقد عرفت بطلانه واما اذا اريد مطابقة العمل بالظن للاصل بان يقال
في مقام العمل بالظن تحصل المطابقة للاصل لكون المظنون مطابقا للاصل كان يظن بعدم
وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال وعدم وجوب السورة في الصلاة ونحو ذلك مما يكون
المظنون فيه مطابقا لاصل البراءة فيكون العامل بالظن عاملا باصل البراءة بالنسبة الى مظنونه
وان لم يكن عاملا به بالنسبة الى نفس الظن بخلاف صورة ترك العمل بالظن فنقول الاصل عندك في

مقام الاعمال الفرعية عند الشك هل هو الاحتياط ام البراءة وعلى التقديرين لا يكون العمل بالظن موافقا
للاصل اما اذا كان الاصل عندك هو البراءة فلانه قد يكون الظن في جانب الاشتغال كالظن بوجوب
السورة ونحوه فمخالفة المظنون مقتضى اصالة البراءة واما اذا كان الاصل عندك هو الاحتياط فلا
يكون العمل بالظن ايضا مطابقا للاصل مطلقا اذ قد يكون الظن في جانب المخالف للاحتياط كالظن
بعدم وجوب السورة فالعمل بالظن قد يخالف اصالة البراءة وقد يخالف اصالة الاحتياط فلا يكون مطابقا
بحيث يطابق كليهما بشيء منهما فلا يكون العمل بالظن عند العمل مطابقا للاصل ايضا كما انه لا يجي
للاصل مطلقا من حيث الترجيح والتعادل بين الاحتمالين والشك في التأييد فالقول بان
الاصل مع الموجبين للظن كلام سخيف بل يمكن ان يقال انه على فرض تسليم جريان اصالة البراءة في
فيما نحن فيه في المسألة الاصولية اعني في نفس الاكتفاء بالظن مع قطع النظر عن المظنون كما
المتوهم لا يكون هذا الاصل معتبرا لانه معارض باصالة البراءة الجارية في المظنون حيث حصل الظن
في جانب الاحتياط كالظن بوجوب قراءة الدعاء عند الرؤية فظهر الجواب عن الاصل المذكور بوجوه
اما اولا فبان الامر فيما نحن فيه ليس دائرا بين الاقل والاكثر بل بين المتباينين فتامل
واما ثانيا فبانه على فرض الدوران بين الاقل والاكثر ليس هنا مجرى اصالة البراءة بل مجرى
اصالة الاشتغال لكون الاقل غير كاف في الاتيان بالاكثر ولو بتقديره واما ثالثا فبانه
على فرض كون نحو ذلك الاقل والاكثر مجرى اصالة البراءة لا يتم ايضا لمعارضة اصالة البراءة
في المسألة الاصولية مع اصالة البراءة في الفرعية حيث تعلق الظن على وجوب القراءة مثلا
فتامل وبعد بطلان هذا الاصل فالحق اذن ان الاصل الاصيل بعد الاجماع المذكور على دوران
الامر بين الامرين اعني وجوب العمل بالظن وحرمته هو عدم حجية الظن وحرمة العمل به وذلك

وجه عدم تمامية الجواب اطلاقا بل في بعض الصور بيانه ان المجتهد اما قاطع بانفتاح باب العلم في الاحكام الفرعية واما قاطع بعدم الانسداد واما شاك في الامرين فلا يعلم ان وجه حجية الظن الانفتاح والانسداد والرابع في كل الصور واقع اما في الصورة الاولى فالرابع صغروي والاخير فرض حصول الانسداد فاتفق الكل على حجية الظن واما في الصورتين الاخريين فالرابع صغروي بالكبرى موضع الانفتاح والانسداد واما فيه وفي الجواب تمامية فيما فرض الانسداد قطع بالفتح وان كان فيه فالجزم على عدم حجية الظن يقول بلزوم تحصيل العلم فيه والاكثر ولا يجري فان قيل التامل نظرا الى الكلام انما هو التام صحيح وصورة الانفتاح الظن من حيث الظن وفي صورة الانسداد في معظم الاحكام انما هو فيما حصل فيه ايضا الاشارة اليه منه قدس سره ونور ضريحه

لوجوه

لوجوه الاول قاعدة الاشتغال بيانه انه لا ريب في ان الله تعالى شرع شرايع وانزل رسلا وامر رسولنا
خاتم الرسل والقدم الى الناس باحكام وضعية وتكليفية اما في جميع الوقايع او اكثرها وانه كلف
الشافهين بتلك التكاليف الواقعية ولا ريب ايضا في انا مكلفون بتكليف الشافهين للادلة
الاشتراك فحصل مما ذكرنا المقدمات البديهة انا مكلفون قطعا اجمالا باحكام معلومة بالاجمال بالنسبة
الينا فعلى المكلف الامتثال بتلك الاحكام الواقعية او بما يثبت بدليتها عن تلك الاحكام النفس الامرية
فنقول ان بعضا من تلك الاحكام معلوم لنا بالعلم التفصيلي كوجوب الصلوة والحج ونحوهما من حرمة
الزنا واكل الميتة اختيارا وغير ذلك وان كثيرا منها اي اغلبها غير معلومة لنا الا اجمالا وذلك
العلم الاجمالي انما حصل من كثرة المشتبهات فالف مورد مثلا وشككت فيه بين الوجوب والحرمة
وقطعت اجمالا بوجود واجبات بين تلك المشتبهات والف اخر شككت فيه بين الوجوب والحرمة وعلمت
اجمالا بحرمة بعض تلك الوقايع ووجوب بعضها فنقول مقتضى قاعدة القطع بالاشتغال بتلك الاحكام
التي اشتغل بها الشافهون ان يفعل ما يقطع معه بسقوط التكليف بحصول الامتثال بان يتوقف عن
الافتاء في المعاملات حيثما دار الامر فيها بين المحذورين كان دار الامر بين كون المال لزيد او لعمرو
ويأتي في العبادات بكل ما يحتمل وجوبه فيما دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة ويترك ما يحتمل حرمته
فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب واما فيما دار الامر فيه بين الحرمة والوجوب فلا بد له
من التحري في تحصيل الظن بعد عدم امكان العلم فان ظن باحد الطرفين فياخذه لا من باب
العمل بالظن بل لانه القدر المتيقن لانه ان قلنا بحجية الظن في الواقع فقد عمل بمقتضاه وان قلنا
بان تكليفه التخيير فقد عمل به ايضا لانه اخذ باحد الطرفين وان لم يحصل له الظن باحد الطرفين
فهو مخير بين الامرين ومحصول الكلام انه لا شبهة في ثبوت الصغرى اعني اشتراكنا مع المشافهين في

الاحكام الواقعية ولا ريب ايضا فى ان القطع بالاشتغال يستلزم القطع بالامتثال بالاجماع
وبناء العقلاء والقوة العاقلة وما نراه من بعض من اجراء اصالة البراءة فى مثل الشك فى
وجوب السورة فى الصلوة مع حصول القطع بالاشتغال فانما هو لاجل انكاره القطع بالاشتغال
وارجاعه ذلك الى الشك فى التكليف والا فبعد تسليم الصغرى اى الاشتغال فلا شبهة فى لزوم تحصيل
القطع بالامتثال واذا ثبت هاتان المقدمتان اعنى الاشتراك مع المشافهين فى التكليف الثابت
من الادلة بل يكفى فى تمامية الاستدلال احتمال الاشتراك وقاعدة الاشتغال الموكول ثبوتها الى محل
اصالة البراءة ثبت المطلوب اعنى عدم حجية الظن ولزوم الاحتياط فان قلت هذا الاصل وان صح الا انه
معارض بالاستصحاب الذى هو اقوى منه فانه لو علمنا بمجرد عروض المسئلة انه يمكن لنا تحصيل العلم فى
تلك المسئلة الخاصة كغسل الجمعة ثم اخرنا الفحص والتحصيل تفريطا بحيث علمنا بفقدان امكان
تحصيل العلم ولكن نعلم امكان تحصيل الظن حينئذ بالفحص فنقول انه لو كان المامور به اولا هو
تحصيل العلم بالاحكام لكان التكليف مرتفعا للعلم بعدم الامكان ولو كان المامور به تحصيل مطلق
الاعتقاد لكان التكليف السابق باقيا لفرض امكان تحصيل الظن واذا شك فى بقاء التكليف
بالفحص والتحصيل المتيقن وجود ذلك التكليف فى السابق اجمالا اما لتحصيل العلم او الظن واحتمل
عندنا ارتفاعه فالاصل البقاء فيلزم الفحص عن تحصيل الاعتقاد الظنى ولزوم الفحص عنه ملازم لحجيته
وحجيته ملازم لكون الامر الاول متعلقا بتحصيل مطلق الاعتقاد واذا ثبت حجية الظن فى الصورة المفروضة
ثبت فى جميع مواضع الشك فى حجية الظن بالاجماع المركب فان قلت يمكن الاجماع المركب ونقول بعدم
الحجية فيما لا يجرى فيه الاستصحاب عملا بقاعدة الاشتغال ونتم فيما يجرى فيه الاستصحاب بالاجماع المركب
قلنا ضميمة الاجماع المركب المثبت للحجية انما هى الاستصحاب وغرضه هو اقوى من الاشتغال فيثبت ان

مقتضى

مقتضى الاصل هو الحجية قلت الجواب عن ذلك يحتاج الى تفصيل وهو انه بعد حصول الاحتياج الى المسئلة
وعروضها للشخص الغافل لعرفها علما وظنا اما يعلم بمجرد العروض ان تحصيل العلم له فى تلك المسئلة
العارضة ممكن واما يعلم انه غير ممكن واما يشك فى الامكان وعدم الامكان ولا يقطع بانسداد
باب العلم فى تلك الواقعة ولا بانفتاحه وعلى الاخير لو فحص وانكشف له عدم امكان تحصيل العلم بعد ذلك
وعلم ان الممكن له انما هو تحصيل الظن فاما يحصل الكشف عن انه لم يكن متمكنا فى اول الامر ايضا او يحصل
الكشف بانه كان فى اول الامر ممكنا له او ويتم الشك بمعنى انه كما لم يعلم عند العروض بالانفتاح ولا
بالانسداد فى تلك المسئلة كذلك بعد الفحص واليأس عن تحصيل العلم بعد ذلك لم يعلم ان عدم
الامكان الموجود الان كان موجودا فى الواقع من اول الامر او كان ممكنا اولا وانما فقد الامكان
بعد الفحص لبعض الامور الخارجية كتطويل زمان الفحص ونحوه فتلك صور خمس مرتبطة بالمقام
ولا يصح التمسك بالاستصحاب لحجية الظن فى شيء منها اما فى الصورة الاولى فلان المفروض
فيها القطع بامكان تحصيل القطع ابتداء والكل متفقون على عدم اعتبار الظن ابتداء من حيث
هو حينئذ والتجرى فيه مقدمات الدليل الرابع فتعين من اول الامر ان المكلف به انما هو تحصيل
القطع فاستصحاب التكليف بالفحص ان كان بالنسبة الى الفحص لتحصيل القطع فقد ارتفع وان كان
بالنسبة الى الفحص لتحصيل الظن فهو لم يتعلق به التكليف اولا باتفاق الفريقين اعنى المحرمين للعمل بالظن
والموجبين له فالمستصحب غير موجود على التقديرين نعم لو قلنا بان الامتثال بالاختيار الابتلائى فى
الاخبار لكان الشخص الان ايضا مكلفا بتحصيل القطع فلا ينفع الباحث ايضا واما فى الصورة
الثانية فلان الشخص يعلم قطعا ولا بعدم امكان تحصيل القطع يرتفع عنه التكليف بتحصيل القطع
ولا يتعلق به عند الفريقين وانما الكلام فى لزوم الفحص لتحصيل الظن كما يدعيه الموجب للعمل

بالظن ام لا يجب الفحص اصلا لعدم امكان العلم وعدم اعتبار الظن فيرجع الى الاصول الفقاهية من البراءة
والاحتياط فالموجب للعمل بالظن يدعى هنا تكليفا زائدا فنقول لا معنى لاستصحاب لزوم الفحص لانه
ان كان بالنسبة الى الفحص عن العلم فهو كان من اول الامر منتفيا باتفاق الفريقين وان كان بالنسبة
الى الفحص عن الظن ومطلق الاعتقاد فعلى الامرين من الاول كان مشكوكا والحاصل انه ما حصل
العلم بوجوب الفحص عن تحصيل الاعتقاد في تلك الصورة اصلا حتى يستصحب واما في الصورة
الثالثة فاما في الاولى من صورها فلان المفروض فيها حصول الكشف عن عدم امكان القطع
حتى في اول الامر وابتداء عروض المسألة فنقول تفصيل الكلام في ذلك انه مع الشك في بدو
الامر يجب عليه الفحص عند الفريقين اما عند المحرم فمقدمة لتحصيل العلم المحتمل واما عند الموجب
فلذلك ايضا ومقدمة لتحصيل مطلق الاعتقاد ولكن اذا فحص وانكشف له عدم امكان تحصيل
القطع بعد الفحص وعلم ايضا انه لم يكن في نفس الامر قادرا على تحصيل القطع من اول الامر فحرم
العمل بالظن يقول حصل الكشف عن انه لم يكن في اول الامر ايضا في نفس الامر مكلفا بتحصيل
القطع وان الامر بالفحص انما كان لمجرد احتمال عثور العلم ولكن لما انكشف عدم الامكان حتى اولا
ارتفع الفحص مقدمة لتحصيل العلم قطعا فنقول لاستصحاب لزوم الفحص اللازم سابقا عند الفريقين
ان كان بالنسبة الى الفحص الذي كان واجبا لاحتمال تحصيل القطع فلا ريب في فساده للقطع
بارتفاع لزوم الفحص من باب مقدمة تحصيل القطع وان كان بالنسبة الى الفحص الذي هو مقدمة
لتحصيل مطلق الاعتقاد فلا ريب ان لزوم الفحص من تلك الجهة في نفس الامر مشكوك حتى من اول الامر
لانكار المحرم اياه فالشك بالنسبة الى ذلك الفحص سار فلا معنى للاستصحاب ايضا بالنسبة الى ذلك
الفحص ايضا واما في الصورة الثانية من صور الصورة الثالثة فلا معنى للاستصحاب ايضا اذ بعد كشف

علم

عدم امكان تحصيل القطع بعد الفحص قد حصل القطع بان تحصيل القطع في بدو الامر كان ممكنا
في نفس الامر فحصل القطع بان اللازم في نفس الامر على المكلف في بدو الامر انما كان تحصيل القطع
ولا ريب انه قد ارتفع بعد القطع بعدم الامكان بعد فالشك الحاصل في ذلك القطع بعد الفحص فلا معنى
لاستصحاب لزوم الفحص عن العلم للقطع بارتفاعه واما الفحص لتحصيل مطلق الاعتقاد فلم يكن مكلفا به
في نفس الامر في بدو الامر باتفاق الفريقين واما الصورة الثالثة من صور الصورة الثالثة اعني انه
بعد القطع بانه لا يمكن تحصيل العلم الحاصل في ذلك القطع بعد الفحص حصل الشك في امكانه في
بدو الامر فيجيء انه استمر الشك الحاصل في بدو الامر بالنسبة الى بعد الامر وان حصل القطع بعدمه
الامكان حينئذ فلا معنى للاستصحاب ايضا اذ في نفس الامر في بدو الامر اما كان متمكنا من تحصيل القطع
واما كان غير متمكن وقد عرفت انه على التقديرين لا معنى للتمسك بالاستصحاب في رفع قاعدة
الاشتغال بوجه من الوجوه فان قلت يمكن التمسك بالاستصحاب بنحو اخر في دفع قاعدة الاشتغال
بيانه انا نفرض ان المكلف المجتهد قطع اولا بانسداد باب العلم له في معظم الاحكام الفرعية حينئذ
وحصل الظن في كثير من الموارد وعمل بمظنونه ام لم يعمل ثم بعد ذلك قطع بانفتاح باب العلم له
في اغلب الاحكام لوجود القراين له بعد ذلك كان حصل الاصول الاربعمائة وعلم اكثر الاخبار
موجودة في اكثرها الى ان بلغ اكثر الاخبار له حد التواتر ومع ذلك بقي شطر قليل من مظنوناته
السابقة على حالتها الاولى من انسداد باب العلم منها فح يحصل الشك في ان الظن في ذلك
الشطر القليل حجة كما كان سابقا ام لا يعني حجة فلا يعلم ان سد باب العلم في معظم الاحكام الذي
كان سابقا هل هو علة لحدوث حجية الظن وبقائه بحيث يكون بقاء الحجية موقوفا على
بقائه فاذا ارتفع ارتفع الحجية ام السد المذكور علة محدثة للحجية لا يتوقف على بقائها السد فيتمسك

ح بالاستصحاب بالنسبة الى الحكم اعنى الحجية وجواز العمل ويتم الامر فى الباقى بالاجماع المركب ولا يصح
لما مر من قوة ضميمة ذلك الاجماع وايضا نفرض الكلام فيما حصل له القطع بالانسداد فى المعظم ثم
شك فى بقاء الانسداد وانتفاءه مع قطعه فى حال الشك بوجود الانسداد سابقا فنقول ايضا فى
فنقول اولا باستصحاب الموضوع اعنى الانسداد المشكوك بقائه ثم نحكم باستصحاب الحكم اعنى الحجية ويتم
الامر فى الباقى بالاجماع المركب ولا يمكن العكس لما مر من ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال
قلنا اما الجواب عن الفرض الاول فبالمعارضة بفرض اخر مثله فنفرض الكلام فيما حصل له القطع
اولا بانفتاح باب العلم فى اغلب الاحكام ولكن حصل له الانسداد ثانيا فى شطر قليل من الاحكام بحيث
لا ينافى كون باب العلم منفتحا فى اغلب الاحكام فلا ريب انه يلزم عليه تحصيل العلم بالمعنى الاعم
فيما امكن له ذلك بسهولة بالاتفاق من الاصحاب بمعنى انه لا يجوز لاحد من الطرفين العمل بالظن
من حيث هو فى ذلك المورد الذى يمكن فيه تحصيل العلم او ما يقوم مقام المقطوع كالظنون الخاصة
واما فيما انسد فيه باب العلم مع الواسطة ودونها لذلك الشخص الذى غالب الاحكام متضح
له علما فمشكوك من جهة جواز العمل بالظن فى تلك الموارد القليلة ام لا بد فيها من الرجوع
الى الاحتياط او الاصول الفقاهتية عن الاحتياط فنقول مقتضى قاعدة الاشتغال عدم جواز
العمل بالظن فى تلك المسائل القليلة ولزوم العمل بالاحتياط فيها فح نفرض ان ذلك الشخص
قطع بعد مدة بانسداد باب العلم فى المعظم من الاحكام فيشك فى ان العمل بالظن فى تلك
المسائل جائز له ح ام لا فنقول ان ذلك الشخص فى الاول لم يجز له العمل بالظن فى شىء من المسائل
اما فيما امكن العلم فللزوم تحصيله سابقا بالاتفاق واما فيما لم يمكنه فقد مر ان عليه الاحتياط
سابقا للاشتغال فيه فنقول نستصحب عدم جواز العمل بالظن ح ويتم الكلام فى غيره بالاجماع

فنعارض

فنعارض الاجماعان المركبان اللذان ضميمتهما الاستصحاب ويبقى قاعدة الاشتغال سليمة
المعارض ولنا الجواب عن الفرض الثانى فاما الجواب عن استصحاب الحكم فبالمعارضة بفرض
مثله ايضا فى جانب العكس فنفرض الشخص اولا قاطعا بالانفتاح فى الاغلب وبالانسداد فى الشطر
ثم صار فى الانفتاح والانسداد فنستصحب ح ايضا عدم جواز العمل بالظن له فى شىء من المسائل
فى الجواب عن الفرض الاول واما الجواب عن استصحاب الموضوع فح اولا بالمعارضة بالفرض المذكور
فانا نستصحب اولا فى تلك الصورة المفروضة اعنى الشك فى بقاء الانفتاح الموضوع اعنى الانفتاح
ثم نستصحب الحكم اعنى عدم الجواز وثانيا نقول ان استصحاب الموضوع اعنى الانسداد حين الشك فى
بقائه غير متصور هنا لان الشك فى بقاء الانسداد فى الاغلب مع القطع اولا به يتصور
على وجهين الاول ان يكون الشك ناشيا عن وجود سبب محتمل عنده انفتاح باب العلم له كما
قطع اولا بالانسداد بالاغلب ثم حصل الاصول الاربعماة ويحتمل عنده ايضا صيرورة اخبار
الكتب الاربعة او اغلبها قطعية له بوجود اغلب تلك الاخبار فى اغلب الاصول المذكورة بحيث يحصل
الاغلب حصول القطع بالصدور ولكنه ما تفحص بعد حتى ينكشف له احد الطرفين من الانفتاح
الانسداد فهو شاك فى الانفتاح وبقاء الانسداد ولكن لا يخفى انه ح لا يصح التمسك فى اثبات
الموضوع اعنى الانسداد بالاصل اعنى الاستصحاب لانه قبل الفحص كيف يعمل بالاصل واما لو تفحص فاما يحصل
القطع له بالانفتاح او بالانسداد وبه يرتفع الشك فلا يتصور اجراء اصالة بقاء الانسداد
لا قبل الفحص عن الاصول حتى يعلم وجود التواتر او عدمه ولا بعده الثانى ان يكون سبب الشك فى
بقاء انسداد الاغلب بعد القطع به اولا انه قد حصل له العلم بشطر كثير من المسائل ولكن لا يعلم
انتفى الاغلبية عن الباقى المنسد ام لا فح مع ذلك اغلب فيشك فى ان المنسد فيه باب العلم

ام لا وانت خبير بانه لا معنى للتمسك باصالة بقاء الاشتداد في الاغلب هنا ايضا لكون الشك
في الحادث وذلك مثل ما لو علم بوجود اشخاص عديدة في الدار لجماعة وعلم ان اغلبهم اسود
ثم خرج عن الدار عشرة اشخاص مثلا كلهم اسود وعلم ببقاء الاسود بعد ايضا في الدار مع الابيض
ولكن لا يعلم بعد خروج تلك العشرة ان الاسود حينئذ ايضا اغلب ام الابيض اغلب ام الطائفتان
متساويتان في الدار لا يغلب احدى الطائفتين الموجودتين في الدار من الابيض والاسود على
الاخرى فلا ريب انه حينئذ لا معنى للتمسك لاصالة بقاء غلبة الاسود المعلومة اولا والحاصل ان التمسك
انما يجري فيما شك في بقاء شيء متيقنا اولا او وجود شيء بعد عدمه اولا وهنا ليس الامر كذلك بمعنى
انا نشك في الحادث لا الحدوث نعم لو شككنا في خروج فرد من افراد الاغلب عنه مع احتمال
عدم الخروج فالاصل جار ومعتبر والحاصل ان استصحاب الموضوع هنا غير جار وعلى فرض الجريان
معارض بمثله فيتعارض الاستصحابان في جميع الفروض ويبقى الاشتغال سليما عن المعارض وكيف كان فيه
ان قاعدة الاشتغال انما يعمل بمقتضاها في تحصيل القطع بالامتثال حيث امكن ذلك وكيف
يمكن ذلك في ابواب الفروع اصلا اذ سبيل القطع بالامتثال اما تحصيل العلم بحكم الله تعالى
فهو غير ممكن في محل نزاعنا فاما الترجيح بالظن وعدمها اذ مع امكان ذلك لا يجوز العمل بالظن
من حيث هو بالاتفاق وانما الكلام في تاسيس الاصل فيما شك في الحجية والعدم واما الاحتياط
بالنحو الذي ذكرت من الوقوف عن الفتوى في المعاملات والاتيان بمحتمل الوجوب وترك محتمل
الحرمة والتخيير فيما احتملا معا ان لم يمكن تحصيل الظن باحد الطرفين والا فالاخذ بالمظنون
منهما الا من باب العلم بالظن لكنك خبير بعدم امكان الاحتياط بالوقوف عن الفتوى في المعاملات
كما فيما دار الامر بين كون المال لزيد او عمرو وذلك لاجل ذهاب بعض الى وجوب الافتاء وبعض

الخ

اخر الى حرمته فلا يمكن هنا الاحتياط اعني الاخذ باوثق الاحتمالات لاحتمال حرمة الوقوف ووجوبه
فلا معنى للقول بان الاحتياط هو الوقوف وكذلك لا يمكن الاحتياط في العبادات بشيء من المذكورات
لانك لو شككت في وجوب السورة في الصلوة واستحبابها ودار امرها بين الوجوب وغير الحرمة فلا
يمكن الاحتياط هنا باتيانها بقصد القربة لان جماعة من الفحول ذهبوا الى اشتراط العلم بالوجه من
الوجوب او الندب في نية الناوي كما قال العلماء صنفان صنف مجتهد وصنف مقلد والثالث خارج
غير صحيح العبادة فلو قلنا بعدم لزوم العلم بالوجه لكان الشخص في مسئلة وجوب السورة او نفيها
ووجوب غسل الجمعة وندبه وغير ذلك لا مجتهدا ولا مقلدا فعبادته تكون فاسدة فلا بد
من الحكم بان العلم بالوجه لازم وشرط لصحة العبادة وان قلنا بعدم اشتراط قصد الوجه في الصحة
فنحن نقول ح ان قول العلماء بذلك ان لم يثبت لزوم العلم بالوجه فلا اقل من ايراثه احتمال
اشتراط صحة العبادة به فح لا يمكن الاحتياط بمجرد الاتيان بغسل الجمعة من دون العلم بالوجه لاحتمال
اشتراطه في الصحة فلا بد لمن اراد الاخذ بالاوثق في تحصيل القطع بالامتثال من تحصيل العلم بالوجه
ولا ريب ان المفروض عدم امكانه واما العمل بالظن في تعيين الوجه فقد عرفت ان امره دائر بين الوجوب
وغير الحرمة فعلى هذا لا يمكن الاحتياط في شيء من العبادات او اكثرها وهكذا القول فيما دار الامر
بين الحرمة وغير الوجوب كمسئلة شرب التتن فان الاحتياط في العمل من حيث هو وان امكن الا انه لا يمكن
الاحتياط من حيث تحصيل المعرفة بالحكم فعلى ذلك لا يمكن الاخذ بالاوثق في المعرفة فيه
بحيث يحصل الامتثال على جميع الاحتمالات في شيء من الموارد والحاصل ان مقتضى قاعدة الاشتغال لا يمكن العمل به
البتة في الفرعيات من جهة عدم وجود المقتضي لها الا من اجل الدليل الوارد فلا تتوهم فان المراد من الدليل
الوارد انما هو حيث وجد المقتضي مع وجود المانع وهنا المقتضي غير موجود اعني امكان الاحتياط في القطع با

بالامتثال نعم لو كان الاحتياط ممكناً في جميع الموارد او اغلبها وبقاء قاعدة الحرج والاية او كان الاجماع

لكان ذلك باطلا ولا واردا خارجا عن محل الكلام قلت هذا الاشكال لو تم مقتضى قاعدة الاشتغال

مما لا يعتنى به بل الاحتياط ممكن في كل الموارد بالنحو الذي ذكرنا اولا اما ان الاحتياط في المعاملات

هو الوقوف فلان الامر دائر بين وجوب الوقف وحرمته فاما من الطرفين اخذ الشخص ضد خالف الاحتياط

ولكن مخالفة الاحتياط في جانب الافتاء اكثر لان الافتاء بنفسه يحتمل الحرمة وكذلك المفتى به يحتمل مخالفة

الواقع كان يكون المال الذي افتى بانه لزيد لعمرو في الواقع وحكم المجتهد بخلاف ذلك فيحتمل ارتكاب خلاف

الواقع في الواقعة لا افتاء وفي المفتى به بخلاف الوقف فانه لا يحتمل الا مخالفة واحدة للواقع في الوقف نفسه

فلا بد من الاخذ باقل المحذورين وهو الوقف واما امكان الاحتياط في العبادات في مثل غسل الجمعة

ووجوب السورة فلان عدم امكان الاحتياط بنحو ما ذكرنا انما ينشئ حيث احتمل عندنا لزوم العلم بالوجه

واشتراطه في صحة العبادة ولكن ذلك الاحتمال منفي عندنا بالدليل القاطع وهو كون بناء العقلاء

على عدم الاعتناء بذلك بل بعد علمهم بالقدر المشترك اعني مطلق الطلب مع شكهم في الفصل اعني

الوجه لا يحتمل عندهم لزوم العلم بالوجه واشتراطه في حصول الامتثال فظهر انه غير محتمل اللزوم وانه

ليس شرطا لصحة العبادة مضافا في نفي الشرطية الى ان الحكم بالاشتراط تقييد في الادلة اللفظية كقوله

تعالى اقم الصلوة حيث تصدق مع العلم بالوجه وعدمه والاصل عدم التقييد وما ذكروه من قول

العلماء بان الناس صنفان الخ ان كان المراد منه التمسك بقول العلماء من حيث انه قولهم فلا حجية

فيه وان كان المراد ان ذلك المستفاد اجماعي فهو غير ثابت المدعى واول الدعوى وان كان المراد استناد

ذلك المستفاد الى مستند فانا نمنع انا لو كنا من الصادقين مع انا نرى بناء العقلاء بانهم يعدون

انفسهم ممتثلين بمجرد الاتيان بالفعل بعد كونهم عالمين بالقدر المشترك والحاصل انا نقول ان

الاتي

الاتي بغسل الجمعة مثلا بقصد القربة مع عدم علمه بالوجه اما اجتهد واعتقد عدم الاحتياج

الى تعيين الوجه واما قلد مجتهدا رأيه هكذا واما اتى بالفعل بقصد القربة بعد علمه بالقدر

المشترك من دون التفات الى اشتراط العلم بالوجه واما اتى به مع عدم اجتهاده في عدم اشتراط العلم

بالوجه ولا تقليده فيه ولا عدم التفاته اليه بل كان ملتفتا الى احتمال الاشتراط وكان شاكا مع

ذلك الشك ولم يتفحص واتى به شاكا في الوجه والاشتراط ففي الاول والثاني لا اشكال في صحة

العبادة وكذا في الثالث لتطابق العبادة للواقع مع تحقق قصد القربة واما في الرابع فلا يصح

عبادته لعدم امكان تحقق القربة ولان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل

مع التردد وليس ذلك لاجل اشتراط العلم بالوجه فحاصل الجواب عن عدم امكان الاحتياط في مثل

غسل الجمعة ان عدم امكان الاحتياط فيه بزعم المتوهم اما لاجل عدم امكانه من حيث العمل نفسه مع

قطع النظر عن العلم بالوجه والعمل بالظن في تعيين الوجه واما لاجل عدم امكانه من حيث احتمال لزوم

العلم بالوجه او اشتراطه في صحة العبادة واما لاجل ان في عدم تعيين الوجه بالظن تركا للعمل بالظن في

تعيين الوجه وهو حرام وهو موجب لفساد العبادة بعدم امكان الاحتياط لاجل دوران الامر في تعيين الوجه

وهو حرام بالظن بين الوجوب والحرمة لذهاب فريق الى وجوب العمل بالظن والى الحرمة ولا سبيل الى نفي

امكان الاحتياط بشيء من تلك الجهات اما الجهة الاولى فلوضوح امكان الاحتياط في نفس الفعل

من حيث هو مع قطع النظر عن الوجه بارتكاب الفعل لدوران امره بين الوجوب والاستحباب بالنسبة

الى الواقع واما الجهة الثانية فلما عرفت من عدم اشتراط الصحة بالعلم بالوجه وعدم لزوم تحصيله

عينا على كل العباد وان لم يعمل القول بعدم وجوبه كفاية للاعلام واما الجهة الثالثة فلانا نفي

امكان الاحتياط لتلك الجهة فرع عدم امكان الاحتياط من جهة العلم بالوجه وحيث اثبتنا عدم

لزوم والامكان من جهة فلا معنى لعدم الامكان من تلك الجهة اذ لا احتياج الى التحصيل او حتى يجب العمل فيه بالظن حتى يحصل او يجري وثانيا سلمنا دوران الامر في الجهة الثالثة بين المحذورين وعدم امكان الاحتياط من تلك الجهة ولكن لا بد من ترجيح احد المحذورين ان امكن ولا ريب ان المرجح هنا الترك العمل بالظن لانه يحتمل الارتكاب خلاف الواقع فقط وهو حرمة ترك الواقع في تعيين وجه الفعل فهو يجب خلاف الاحتياط على احدهما احتمال الحرمة بنفسه والاخر انه مفوت للاحتياط في جهة العلم من حيث هو حيث نحن نعلم الوجوب فالاولى ارتكاب حرمة العمل بالظن الملازم لارتكاب الاحتياط في جهة نفس العمل وانما سلمنا وجوب العلم بالوجه واشتراطه في صحة العبادة ولكن نقول المراد من لزوم العلم بالوجه اما لزوم العلم بالوجه الظاهري او الواقعي فان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان الثاني فاما المراد من الواقعي هو الواقعي الواقعي مع قطع النظر عن الاعتقاد والنظر بمعنى ان اللازم على المكلف تحصيل العلم بالوجه الواقعي المثبت في اللوح المحفوظ بحيث لو اعتقد خلاف ذلك الوجه لم يكن معذورا وان كان قاطعا به وكان عمله فاسدا في الظن والواقع واما المراد هو الواقعي النظري بمعنى ان اللازم عليه تحصيل الاعتقاد بالواقع اما علما ان امكن والا فظنا فان كان المراد الاول فهو فاسد للاجماع فان بناء كل مجتهد تعديل المجتهد الاخر وتصحيح اعماله ظاهرا وحكمه بانه معذور ولو كان كما ذكرت لزم حكم العلماء بصحة عبادة واحد منهم في الظن وبطلان ما سواه ولانه يلزم التكليف بما لا يطاق وان كان المراد الثاني فهو اما يكون لازما على الاطلاق بمعنى ان اللازم عليه تحصيل الاعتقاد بالواقع اما علما واما ظنا وان لم يمكن ذلك له واما يكون لزومه معلقا على امكان تحصيل ذلك الاعتقاد والا فيكفي الوجه الظاهري فان كان المراد الاول فهو فاسد نظرا الى تعميم اللزوم بالنسبة الى صورة عدم امكان تحصيل الاعتقاد ايضا فانه يرد عليه الايرادات الواردة على

الشق

الشق الثاني وان كان المراد الثاني فهو صحيح سليم عن الايرادين السابقين الا انا نقول ح ان تم ما ذكرت فلا يتم الرجوع لباقي موارد امكان تحصيل الظن الى قاعدة الاشتغال ولكنا نقول ان المراد من لزوم تحصيل الاعتقاد بالواقع ان امكن اما لزوم ذلك التحصيل على المجتهد وان لم يكن له دليل على انطباق ذلك المعتقد على الظاهر بمعنى انه وان لم يكن له دليل على اعتبار ذلك الاعتقاد الظني في مرحلة الظاهر او لزوم ذلك انما هو على فرض انطباقه على الظاهر والا فلا بد ايضا من الرجوع الى الوجه الظاهري فان كان المراد الاول فهو بمعزل عن التحقيق اذ بعد عدم اعتبار ذلك الظن في الظاهر وعدم الدليل على اعتباره لا معنى للزوم تحصيله ولذا لا يقول المحرم للعمل بالظن بلزوم الفحص عنه بعد اليأس عن تحصيل العلم بل يقول بمجرد اليأس يرجع الى الاصول وان كان المراد الثاني فنقول الفرض فيما نحن فيه الى الان عدم قيام دليل على اعتبار الظن من حيث هو في تحصيل الظن ايضا باحد طرفي المسألة لا بد وان يرجع الى الوجه الظاهري وقد عرفت انه حاصل لمن يرجع الى قاعدة الاشتغال فالوجه حاصل والاحتياط ممكن والحاصل ان العلم بالوجه اما غير لازم فالاحتياط ممكن واما لازم وعلى الاخير اما اللازم الوجه الاعم من الظاهري فالاحتياط فيما نحن فيه ايضا ممكن لان الوجه حاصل واما اللازم الواقعي فقد عرفت بطلان الواقعي بجميع اقسام في مثل ما نحن فيه بعد فرض عدم امكان العلم فظهر ان الاصل حرمة العمل بالظن للاستصحاب ويمكن ولزوم الاحتياط الذي المذكور الثاني من الوجوه الدالة على المطلوب اصالة حرمة العمل بالظن الاستصحاب ويمكن بوجهين الاول ان في واقعة الصلوة مثلا العلم بالتكليف حاصل ولكن كيفيتها غير معلوم فلا نعلم ان السورة واجبة فيها ام لا وان السلام واجب ام لا الى غير ذلك من الشكوك ولا ان لو اتى المكلف بجميع ما يحتمل وجوبه فيها او شرطيته لها وترك كل ما يحتمل ابطاله لها كان التكليف

ارتفع الامر المتعلق بها قطعا واما اذا دار المكلف مدار الظن فهو لا يقطع بارتفاع الامر
السابق اذ الظن قد يذهب الى خلاف الاحتياط كالظن بعدم وجوب السورة بل قد لا يمكن
ذهاب الظن الى مذهب الاحتياط كما لو شككنا في ان الواجب من السلامين ايهما بعد القطع اجمالا
بان الواجب احدهما اذ الاحتياط ح في اتيانهما معا والظن كيف يطابق الاحتياط هنا بل قد
يكون مقتضى الاحتياط في المقامات التكرار والظن كيف يذهب اليه فاذا عملنا بالظن وشككنا
في ارتفاع الامر السابق وبقائه فمقتضى الاستصحاب الحكم ببقاء الامر ولازمه عدم كفاية الظن هذا
في العبادات التي حصل القطع بالاشتغال فيهما في الجملة كالصلوة والصوم واما جريان الاستصحاب
بالنسبة الى الموارد الذي فيها الامر بين الوجوب والاباحة والحرمة والاباحة حيث لا قطع فيها بالاشتغال
اصلا كما اذا احتملنا حرمة شرب التتن واباحته فبكيفية اخرى وهي ان يقال انه لا ريب في انه بعد
ملاحظة جميع الموارد التي دار الامر فيها بين الوجوب والاباحة يحصل القطع اجمالا بوجود واجبات في
البين وكذا بعد ملاحظة جميع ما دار الامر فيه بين الحرمة والاباحة يقطع اجمالا بوجود محرمات في
البين ولا بد بعد القطع الاجمالي بوجود الواجب او الحرام من القطع بحصول الامتثال فان عملنا في
جميع تلك الموارد المشكوكة بالاحتياط وطرحنا العمل بالظن فقد ارتفع الامر كما نقطع بذلك الواجب المعلوم
اجمالا قطعا واما اذا دار مدار الظن فقد يكون الظن في بعض الموارد على عدم الوجوب مثلا
فتركه المكلف وفي بعض الموارد التي ظن بالوجوب لا يقطع بارتفاع الامر بالواجب المجمل في البين
لانه ترك الاتيان ببعض ما يحتمل وجوبه لاجل الظن فيستصحب ذلك الامر المجمل ولا يقطع بارتفاعه
الا عند الاحتياط ولا يمكن ذهاب الظن عادة في جميع تلك الموارد المشكوكة مذهب الاحتياط
بان يظن في جميعها على الوجوب الثاني من الوجهين ان يجري الاستصحاب بالنسبة الى نوع التكليف

لا بالنسبة

لا بالنسبة الى خصوص الموارد بان يقال انه لا ريب في وجود تكاليف لنا في الواقع حيث لا تخلو ابواب
الفقه من العبادات والمعاملات فان عملنا في تلك الابواب بالاحتياط فقد ارتفع تلك التكاليف
المعلوم اجمالا وان عملنا بالظن فارتفاعها مشكوك فيستصحب بقاء التكاليف ما لم يقطع بارتفاعها
وهو لا يكون الا بالاحتياط ثم الكلام في هذا الاستصحاب من الخصم اما بمنع جريانه او بمنع اعتباره
او بوجود المعارض له من استصحاب البرائة والكل باطل اما الكلام في منع الجريان فغاية ما يتصور
ان يقول الخصم انا في الصلوة لسنا مكلفين الا بما علمنا بجزئيته لها ولسنا مكلفين بالواقع فبعد
اتيان المكلف بالاقل اما ان يجري الاستصحاب بالنسبة الى الاقل فقد ارتفع الامر المتعلق به لانه
قد اتى به واما ان يجري الاستصحاب بالنسبة الى الاقل في ضمن الاكثر فالتكليف به مشكوك من الاول
واما ان يجري بالنسبة الى الامر المجمل بين الامرين فبان المجمل في ضمن الاقل قد ارتفع الامر به بعد
اتيانه واما في ضمن الاكثر فمن الاول مشكوك فلا يجري الاستصحاب اصلا وفيه اولا انا
مكلفون بنفس الامر للادلة الدالة على اشتراكنا مع الحاضرين في التكاليف وبعد ذلك يجري
الاستصحاب قطعا وثانيا سلمنا عدم تمامية ادلة الاشتراك ولكن يحتمل الاشتراك ويحتمل
العدم فمع احتمال التكليف بالاقل ثابت ولا يحصل القطع بارتفاع الامر المتعلق بالاقل الا بعد
الاتيان بالذي شك في جزئيته للصلوة اذ لو كان المركب المامور به في الواقع هو الاقل مع الجزء
المشكوك لم يكن الامتثال بالاقل حاصلا حين اتيانه حتى يقطع بارتفاعه بالاتيان به فالامر با
لاقل مستصحب ولا يحصل القطع بارتفاعه الا عند الاحتياط وترك العمل بالمظنون اذ لا دليل
لنا على انه يكفي في مقام الامتثال الحكم الواقعي المظنون لعدم الدليل على اعتبار الظن بالفرض
واما الكلام من حيث الاعتبار فغاية ما يتصور فيه ان يقال ان من اعتبار هذا الاستصحاب يلزم عدم اعتباره

لان اعتبار الاستصحاب انما هو لاجل انه مفيد للظن او لاجل التعبد ولكن الادلة الدالة على
اعتبار الاستصحاب تعبداً من الاخبار حجيتها انما هي من باب انها مفيدة للظن فحجية الاستصحاب
اما لاجل ظنيته نفسه واما لاجل ظنية مدركه فحيث نفيت بالاستصحاب اعتبار الظن فقد نفيت
اعتبار الاستصحاب اما لعدم اعتبار نفسه المفيد للظن واما لعدم اعتبار مدركه المفيد للظن
فمن حجية هذا الاستصحاب يلزم عدم حجيته وفيه ان حجية الاستصحاب عندنا انما هي من باب
التعبد لاجل مداركه ولسنا في مداركه معتمدين على الظن من حيث هو ظن بل انما بالظن
المخصوص لادعاء تواتر احد الاخبار الواردة في باب الاستصحاب واما لاعتمادنا على القطع
بعد تراكم الظنون فلا يرد اشكال واما الكلام من حيث المعارض فقد مر بيانه مع جوابه
في الدليل الاول الثالث من الادلة ان تارك ما يحتمل جزئيته للصلوة مثلا كالسورة تارك
لما يحتمل كونه مقدمة المامور به اعني الصلوة المامور بها قطعا وان ظن بعدم المقدمية
والجزئية وكذا تارك ما يحتمل وجوبه مستقلا لدوران الامر فيه بين الوجوب والاباحة
تارك للواجب المعلوم وجوده اجمالا بين المشتبهات التي دار الامر فيها بين الوجوب والاباحة تركا
حكميا فمقتضى ما اخترنا في بحث مقدمة الواجب ان يكون الشخص حين ترك تلك المقدمات المحتملة
ولو باحتمال وهمي مستحقا للعقاب على ترك ذي المقدمة ولكن بيان ذلك يحتاج الى بيان
المذهب المختار في باب مقدمة الواجب اجمالا وتفصيله انهم اختلفوا في وجوب المقدمة
على اقوال والمختار ان مقدمة الواجب واجبة بمعنى ان المكلف بمجرد ترك المقدمة يستحق العقاب
على ترك ذي المقدمة وان بقي الى زمان حضور وقت ذي المقدمة مدة مديدة فلو ترك النائي
المثوى مع الحاج الى مكة قبل ستة اشهر مع قطعه بعدم امكان الحج بعد ذلك اذا لم يمش معهم لاعتقاده

القطع

القطع بعدم خروج قافلة بعد ذلك الى الحج فبمجرد تركه الخروج معهم يستحق العقاب على ترك الحج
ثم انا نقول انه لو اتفق بعد ذلك على خلاف العادة خروج قافلة اخرى معهم ولم يمش معهم ايضا
مع اعتقاده بعدم الامكان بعد ذلك لا يستحق عقابا اخر في ذلك الوقت ايضا فلو اتفق كذا الى مأة
مرة لا يستحق مأة عقاب والحاصل ان في كل تركه عقابا على حدة هذا في المقدمات الفعلية
واما في المقدمات التركية فالحال ايضا كذلك ففي الشبهة المحصورة يجب عليه ترك ارتكاب جميع المشتبهات فلو
ارتكب واحدا الاخر بعد ذلك واحتمل كونه الحرام الواقعي لا يستحق عقابا اخر وهكذا ولو ارتكب الجميع
مرة لا يستحق عقابا واحدا ايضا والحاصل ان تعدد العقاب انما هو لتعدد الترك وحيث اتحد
الترك اتحد العقاب وان تعدد المتروك ثم انا لا نفرق في الاحكام التي ذكرنا للمقدمة بين المقدمات
القطعية وبين الاشياء التي احتمل كونها مقدمة ولو احتمالا موهوما فكما يقطع بافضاء
الى ترك ذي المقدمة قطعا او احتمالا لا له الحكم المذكور فالذي اشتبه عليه جهة القبلة لا يجوز له
ترك الصلوة الى شيء من الجهات لاحتمال افضاء ترك كل الى ترك ذي المقدمة عند ترك كل المقدمات
الاحتمالية اذ اللازم عليه عدم القطع بترك ذي المقدمة لا القطع بعدم تركه وقيل ايضا ان ترك
المقدمة الاحتمالية ان افضى في الواقع الى ترك ذي المقدمة فهو عاص عند ترك المقدمة والا فلا
والحق من الاقوال هو الذي ذكرنا من عدم الفرق ثم الدليل على ما ذكرنا من المذهب اما في المقدمات
القطعية فطريقه العرف مضافا الى الدليل العقلي الذي ذكرناه في مقدمة الواجب واما في
الاحتمالية فلان بناء العرف ثابت فيها ايضا وان لم يتم الدليل العقلي والحاصل ان الشيء المتروك
اما يقطع مع تركه بترك ذي المقدمة او يظن به او يشك فيه او يظن بعدم التأدي او لم يثبت
اعتباره وفي كل من تلك الصور اما يحصل الترك لذي المقدمة في نفس الامر او لا وبناء اهل

والاشباع
بالاشتباه مناف للاختيار
من حيث العقاب وان لم يناف فيه
من حيث العقاب وكذا الثاني
اذ لا معنى لاستحقاق العقاب حين
ترك ذي المقدمة على خلاف
الامر الموجودة حين ترك
المقدمة لتخلف المعلول
عن العلة من حيث الزمان
وكذا لو كان الامر في البين
. فتعين بطلان استحقاق
حين ترك ذي المقدمة
واذا بطل ذلك بطل
. الاستحقاق حينهما ام
الاستحقاق في البين
فتعين ان يكون استحقاق العقاب
حين ترك المقدمة ليس لترك المقدمة
والا لزم استقلال المقدمة بالوجوب
ولا لترك المقدمة وذي المقدمة
معا لبناء العرف فتعين استحقاق
العقاب حين ترك المقدمة على
ترك ذي المقدمة وهو المطلوب
منه قدس سره

العقول في جميع تلك الصور على وجوب المقدمة بالمعنى المذكور وان لم يكن المقام مقام اجراء الاستصحاب
ولا مقام العمل بقاعدة الاشتغال كالوامر باتيان الماء للمولى للافطار والعبد في الصحراء ولا جماعة
ذاهبين الى الماء مسلحين مكلمين خوفا من العدو لبعد طريق الماء واغتشاشه واحتمل العبد انه
لو لم يذهب معهم لم يمكنه اتيان الماء بعد ذلك ولكن ظن بالامكان بظن لا يعتنى به عند العقلاء
فترك الذهاب معهم فانه يستحق الذم عند اهل العرف وان كان ظنه مطابقا للواقع بمجرد ترك
الذهاب معهم فههنا لا معنى لجريان الاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال القطع بانه لو اتى بالماء
بعد ذلك قبل الافطار لحصل الامتثال فليس الذم هنا الا لاجل ترك المقدمة وليس وجه الذم
انه لم يحصل القطع بالامتثال حتى يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول بل الجهة مختلفة فهذا
حال الطريقة اهل العقول واما الدليل العقلي فلا يجري في شيء من تلك الصور الا في صورة القطع
بالافضاء الى الترك مع الافضاء الى الترك في نفس الامر واذا ثبت ما ذكر علمت وجه الاستدلال
بالدليل الثالث ثم ان في المقام اشكالا وهو ان الادلة الثلثة انما تتم حيث علم التكليف في خصوص
الواقعة وشك في كيفية المكلف به كالصلوة او علم اجمالا من جميع الوقايع المشكوكة بوجوب او
تحريم في البين واما اذا فرضنا انفتاح باب العلم في اغلب الاحكام الفرعية في جميع العبادات اجمالا
ولا تفصيلا لانه لم يبلغ الشبهات الى حد يحصل العلم الاجمالي بالتكليف بجنبة الظن وعدمها له
في تلك المواضع القليلة الغير المعلوم فيها التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا مع فرض الانسداد فيها بمخالف
مع عدم وجود موضع في ابواب الفقه كذلك اتضح بحيث حصل العلم الاجمالي بالتكليف وشك في
الكيفية ولا ريب انه لا يتم اثبات اصالة حرمة العمل بالظن بالادلة المذكورة لانها فرع العلم بالتكليف
في الواقعة او الوقايع اجمالا ولا اجماع مركب في البين ايضا ولا اولوية ايضا فلا يتم الادلة في

جميع

جميع الصور ويمكن الجواب عن ذلك بان الاجماع المركب من حيث تحريم العمل بالظن موجود فان
كل من حرم العمل بالظن فيما اجرينا فيه الادلة الثلثة اعني ما وجد فيه العلم بالتكليف فقد
حرم فيما ذكرنا ايضا من الفرض المذكور ولابين ان القوم اختلفوا في وجوب العمل بالظن وحرمته على قولين
الوجوب والتحريم ثم المحرمون منهم من يرجع بعد الحرمة الى الاحتياط ومنهم من يرجع الى البراءة
فههنا دعويان اولهما في اثبات نفس الجنس اعني الحرمة وثانيهما في اثبات الفصل من الرجوع
الى الاحتياط او البراءة وما اثبته الادلة الثلثة انما هو الجنس مع الفصل اعني حرمة العمل بالظن
في ضمن الاحتياط وما اثبته الاجماع انما هو عدم الفصل بعد اختيار الحرمة بين الاشخاص من انفتح
له باب العلم بحيث لم يكن له علم اجمالي في المشتبهات بالتكليف ومن ليس مثله غاية ما يثبت
الاجماع المذكور عدم الفصل في التحريم بين الصورتين ولما يثبت الاجماع المركب من المحرمين في
الصورتين على انه لا بد اما من الاحتياط في الصورتين او البراءة فيهما فخرج مسلم الوجود فاذن
الذي يثبت من الاجماع الذي ادعيت هو الحرمة في الصورتين واما لزوم الاحتياط فيهما
فلا فلم يثبت لزوم الاحتياط في جميع الموارد وان ثبت الحرمة فيهما لانا نقول المقصود من تاسيس
الاصل اثبات الجنس اعني الحرمة في مقابل الوجوب ويكفي فيه هذا المقدار من الاجماع ثم ان هذا
الاشكال مع جوابه باق في التعميم بالنسبة الى موارد الفرع فان المعاملات ربما لا يكون
فيها تكليف بل يكون الشك في الحكم الوضعي فلا يجري الادلة الثلثة بل لا بد من التشبث
بالاجماع المركب ايضا الرابع من الادلة ان ترك ما يحتمل وجوبه وارتكاب ما يحتمل حرمته
محتمل للضرر ودفع الضرر المحتمل لازم سواء كان مظنونا ام مشكوكا ام موهوما اما الصغرى
فبديهية واما الكبرى فعليها بناء العقلاء فلو اشتبه لعاقل اناء مخصوص من الماء الخالص باناء

من الماء المشوب بالسم ثم اخبر صبي او كذوب بصب احد المشتبهين في داوية من الماء بحيث كان المظنون
كذب الخبر فيحترز عن الداوية مع انه يظن بعدم الصب وعلى فرض الصب لا يعلم صبه لاناء الذي فيه السم
واما ما ترى من عدم احتراز العقلاء عن كثير من احتمال الضرر الموهوم كخراب الجدار القديم البناء
واحتمال ادخال السم في الكوز من دون سماع خبر ونحوهما بل يعد المحترز في تلك الاحتمالات من اصحاب
السوداء ويجتنب من السفهاء فانما هو لعدم امكان الاحتراز بل عدم بنائهم على الاحتراز لوقع في محذور اشد
ولولا ذلك لالزم العقل والعقلاء بالاحتراز ايضا ثم لو اراد الخصم ابطال هذا الاستدلال فيتصور
له في ذلك وجوه الاول منع الصغرى ولكنه مع قطع النظر عن الادلة الواردة كما ترى والثاني
منع الكبرى بنحو منع لزوم الاحتراز على القدر المقطوع به والثالث منع الكبرى في غير المظنون من
المشكوك والموهوم ولتسليمه فيه ولانت خبير بانهما خلاف بناء العقلاء والقوة العاقلة
واخبار الاحتياط والرابع ايضا منع الكبرى بان يقول بلزوم دفع الضرر المحتمل مط في الامور
المعاشية فيما يكون ناشيء ذاتيا كما مثل من السموم واما في الاحكام كالاوامر والنواهي فلا
سواء كان من الاحكام العرفية ام الشرعية وهذا لنا ايضا بمعزل عن الاعتبار لما مر والخامس ايضا
منع الكبرى بان يسلم اللزوم في غير الاحكام الشرعية والامور الاخروية وفيه ما مر انه لو
كان دفع الضرر المحتمل في الضرر الدنيوي لازما فهو اشد في الشرعيات لاشدية الضرر فيها
بالنسبة الى الضرر الدنيوي الا ان ينفي احتمال الضرر في الاحكام الشرعية ولكنه كلام يرجع الى منع
الصغرى ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا باس بان نشير الى بعض الاقسام المتصورة لدفع
الضرر المحتمل فان الصور مختلفة في الاحكام فاعلم ان احتمال الضرر اما خال عن المعارض
كمن دار امره بين الذهاب الى طريقين احدهما خال عن احتمال الضرر دون الاخر واما مع المعارض

كاحتمال

كاحتمال الضرر في كل من الطريقين ثم على الاخير اما ان يكون الضرران المحتملان متساويين من حيث
الذات كان يكون كل منهما القتل او الضرب ومن حيث الاعتقاد ايضا كان يكون الضرر
في كل من الطريقين مظنونا ام مشكوكا ام موهوما واما ان يكون احدهما اقوى من الاخر اما في الاعتقاد
فقط بان يكونا من حيث الذات متساويين ويترجح احدهما من حيث الاعتقاد واما في الذات مع
التساوي في الاعتقاد على التساوي كان يظن في احد الطريقين بالقتل وفي الاخر بالضرب واما
في الاعتقاد والذات واما ان يكون لكل من الاحتمالين جهة قوة كان يكون احدهما اقوى
اعتقادا والاخر اقوى رتبة فتحصل الصورة بوجود المعارض صور خمس ثم على التقادير الخمس اما ان يكون
الضرران المحتملان دنيويين ام اخرويين ام مختلفين فهناك ست عشرة صورة بعد انضمام ما
خلا عن المعارض اليها واما احكام تلك الاقسام فاما في الصورة الاولى اعني ما خلا عن المعارض
فلا شبهة في لزوم التحرز واما ما تعارض فيه الضرران ففي الصورة الاولى من الصور الخمس الاقلية الحكم
بالتخيير والوجه واضح وفي الصورة الثانية اعني ما كان فيه الاحتمال الاجلي من الضرر بين اقوى دون
الاخر باقسامها الثلثة فيلزم الاخذ بالضرر الاضعف سواء كان قوة الاخر اعتقادا فقط
ام رتبة ام اعتقادا ورتبة والوجه واضح واما في الصورة الخامسة فلا يتضح الحكم فيها بطرف كليا
بل الوارد فيها عند العقلاء مختلفة ثم ان احكام تلك الاقسام واضحة كما مر حيث كان الضرران
كلاهما دنيويين ام اخرويين واما في المختلفين فالكلام فيها يقع في مقامين الاول في تميز الكبرى
والثاني في تميز الصغرى اما الاول فاعلم انه لا ريب في حكم العقل مستقلا بان على العاقل دفع
الضرر عن نفسه وان لم يلزمه الشارع به بل التزام دفع الضرر مهما امكن مما هو جبلة كل ذي شعور من
الحيوانات فضلا عن الانسان ولا ريب ايضا في استقلال العقل في الحكم بان دفع الضرر عن النفس مطلوب

من الشارع ايضا وان تركه مما يستحق العبد به الذم عن الشارع لاندراجه في العباد من كل احد
فلا محالة لا يرضى باضراره نفسه كما لا يرضى الاب باضرار ابنه نفسه ويعاتبه عليه ولانه تصرف في ملك
المولى بلا اذن منه ولا ريب ايضا في ان حكم العقل بقبح الاضرار ليس تعبديا بحيث لا يمكن وجود مصلحة
في الاضرار بنفسه على مفسدته حتى لا يصح امر الشارع به اصلا فيكون الدال على لزومه او جوازه
ماولا او مطرحا بل هو تعليقي مسبب عن عدم الاذن فلو دل دليل على لزوم الاضرار وكان معتمدا
اخذ بمقتضاه والشاهد على جواز تعلق الامر بالضرر فضلا عن الحكم بجوازه احيانا وقوع ذلك في
الشريعة كالوارد في الامر بحفظ النفس وحفظ بيضة الاسلام واذا عرفت قبح الاضرار ولزوم
دفعه عقلا وشرعا ما لم يرد دليل عليه فلو تعارض ضرر دنيوي وهو اضرار النفس بالقتل مثلا
وضرر اخروي فالضرر الاخروي اما مقطوع كالقطع بان في ترك الجهاد يستحق العقاب الاخروي
واما مظنون واما مشكوك واما موهوم وعلى التقادير اما الضرر الدنيوي مقطوع كالقطع
بانه لو جاهد لقتل او مظنون او مشكوك او موهوم فان كان الضرر الاخروي مقطوعا فقط
فلا بد من تركه سواء كان الدنيوي مقطوعا ام غيره من الاقسام وذلك لقوة الاخروي رتبة
واعتقادا ان لم يكن الدنيوي مقطوعا والاخروية لاستلزامه سخط الله الذي لا اعظم منه
وكذا ان كان الاخروي مظنونا بالظن المعتبر واما اذا كان مظنونا بالظن الغير المعتبر كالظن
القياسي فرجع الى الشك في الضرر الاخروي اذ بعد الشك في اعتبار الظن يشك في استحقاق
العقاب فالحكم وان كان مظنونا الا ان استحقاق العقاب مشكوك واذا رجع تلك الصورة الى
صورة الشك فنقول ان كان الضرر الاخروي مشكوكا سواء كان مشكوكا من حيث الاعتبار فقط
وان كان مظنونا من حيث الحكم بالظن الذي شك في اعتباره او كان مشكوكا حكما واعتبارا فيقدم

دفع

فيقدم دفع الضرر الدنيوي سواء كان مقطوعا ام لا وذلك لانه لو شك في وجوب الجهاد فيشك في
استحقاق العقاب على تركه في الاخرة لاحتمال وجوبه واقعا ويحتمل عنده ايضا استحقاق العقاب على فعله
لاحتمال عدم وجوبه واحتمال العقاب في الاخرة موجود فعلا وتركا فيتعارضان ويبقى القطع بانه لو جاهد
ليقتل او الشك فيه او الظن به او الوهم سليما عن المعارض فيجب التحرز عنه وان كان الضرر الاخروي موهوما
ان فرض وجود الوهم به فحاله كما ايضا لما ذكر فتلخص ان في الصورتين من الاربعة يدفع الاخروي مطلقا
وهما ما لو كان الضرر الاخروي مقطوعا او مظنونا بالظن المعتبر شرعا وفي غيرهما يقدم الدنيوي واذ
قد ظهر لك احكام الكبريات في المختلفين بقي الكلام في تشخيص الصغرى الخارجية حيث انه لم يعلم
الذي هو ضرر النفس دنيويا لو ترك شرب الخمر مثلا فهل هذا الاخروي مقطوع او مظنون بالظن المعتبر
حتى يقدم فلا يشربها ام لا فيقدم الدنيوي ويشرب الخمر فنقول اما الكلام في المقام الثاني فالحق فيه
ان يقال انه لا دليل معتبر يدل علما او ظنا معتبرا على ان مرتكب المحرم عند الاضطرار والالجاء يستحق العقاب
وذلك لان الاجماع على حرمة الخمر لا عموم فيه الى هنا واما الدليل اللفظي عليها فلا ينصرف الى هنا واما
استصحاب تحريمه الموجود قبل الاضطرار فمعارض باستصحاب وجوب حفظ النفس الموجود قبل الاضطرار
مضافا الى قوله تع يريد الله بكم اليسر وقوله ص بعثت على الملة السمحة السهلة فان النسبة بينهما وبين
دليل حرمة الخمر عموم من وجه مادة الاجتماع ما نحن فيه فنقول اولا بتقديم الاية والرواية لفهم العرف
وثانيا سلمنا التساوي فيبقى حرمة الخمر عند الالجاء مشكوكة فيقدم دفع الضرر الدنيوي فان قلت قد
ورد في الاخبار ان الله تع لم يجعل في شيء مما حرم دواء ولا شفاء قلنا اولا ان الخبر ظاهر في كون
بذاته يتجوز بالحمل على حرمة الاستشفاء بجعل الشفاء المراد به الاستشفاء وجعل الخبر انشاء كما في قوله
لا شفاء في الحرام وكما يمكن هذا المجاز يمكن غيره فالرواية مجملة فتد وثانيا انا لا نسلم الحرمة عند الاضطرار

فلعل المراد من الحرام الحرام الفعلي لا الاصلي والحرمة الفعلية هنا ممنوعة نعم لو امكننا الاستشفاء بغير المحرم ومع
ذلك ارتكب المحرم فهو محرم ثم ان ما ذكرناه من ان مقتضى الادلة هو جواز ارتكاب الحرام عند الاضطرار بل
وجوبه انما هو في غير وطي المحارم وامثاله فلا يجوز على الافتاء بالجواز بل يتوقف عن الافتاء اذا
عرفت ذلك فلنرجع الى اصل الدليل من ان العمل بالظن محتمل للضرر فيجب دفعه فان قلت ان
احتمال الضرر كما هو موجود في العمل على الظن كذلك موجود في العمل على خلافه بالاحتياط والبناء على لزوم
الاحتياط فان العامل بالظن يحرم ذلك فلا يجري الدليل المذكور لمعارضة احتمال الضرر بمثله
قلنا في المسئلة الاصولية وان دار الامر بين المحذورين والضرر بينهما الا ان في المسئلة الفرعية اعني مقام
العمل من حيث هو مع قطع النظر عن الظن وعدمه يمكن الاحتياط كون احتمال الضرر فيه منفيا فنختار ترك
العمل بالظن في المسئلة للاحتياط في نفس العمل في الفقه يرجح هذا المحذور من المحذورين ويغلبه وتقدمه
اقل محذورا فيوخذ به لاحتمال العمل بالظن مخالفة الواقع من جهتين وهذا من جهة كما مر فقد ظهر
لك بحمد الله الى هنا دليلان على اصالة حرمة العمل بالظن احدهما قاعدة الاحتياط ولها مدارك
من اصالة الاشتغال والاستصحاب والمقدمية والاخرى قاعدة نفي الضرر ولها ايضا مدارك من
القوة العاقلة وبناء العقلاء والاخبار وان كان بعضها ظنيا وان شئت جعلت كلا من اصالة
الاشتغال والمقدمية ودفع الضرر دليلا مستقلا على المط كما قلنا وان شئت جعلت دفع
الضرر من ادلة الاحتياط ايضا وجعلت مطلق الاحتياط دليلا واحدا ثم لو قال احد منهم لا علم فيه ولا
تكليف مفصلا بان الاصل البراءة لا يمكن له التمسك في اصالة حرمة العمل بالظن باصالة البراءة
كما انا تمسكنا باصالة الاحتياط ثم الاحسن بعد ما عرفت جميع ما ذكر ان يقال في اثبات اصالة حرمة
العمل بالظن ان دفع الضرر المحتمل اما لازم واما اولى بلا لزوم وعلى الاول الاصل الاشتغال فلا بد من

الاحتياط

الاحتياط وعلى الاخير الاصل البراءة فعلى التقديرين لا يعمل بالظن بل اما باصالة الاشتغال وان
ظن بعدم الوجوب مثلا واما باصالة البراءة وان ظن بالوجوب وذلك لان العمل بالبراءة ان
اخترنا عدم لزوم الاحتراز عن الضرر المحتمل مع عدم وجود العلم الاجمالي او عدم اعتباره وفيما لو امن
الاحتمالات يبنى على الاحتياط فابن العمل بالظن هذا ولكن يمكن للخصم ابطال هذا الترديد بمنع
الحصر بان يقول انا سلم لزوم دفع الضرر المظنون كما لو ظن بالوجوب او الحرمة وامنع لزوم دفع الضرر
الموهوم كما لو ظن بعدم الوجوب فيجب الاحتراز في الصورة الاولى بالاحتياط دون الاخرى بل يتمسك
باصالة البراءة ولعل ذلك لا معنى لحجية الظن ثم ان هذا الابطال انما يتم حيث يدعي الخصم عدم
لزوم دفع الضرر الغير المظنون بالاصل الاولي ويقول انه لا بد فيه من الرجوع الى البراءة من اول
الامر واما لو سلم ان الاصل الاولي الذي هو مقتضى العقل لزوم دفع الضرر مطلقا حتى في غير المظنون
ولكن لاجل الدليل الوارد اعني ادلة البراءة فيه يحكم بالبراءة فلا يضرنا ذلك لان غرضنا اثبات
ان الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظن والخصم على هذا الطريق يسلمه ايضا ولكن يدعي الوارد لكن
للخصم ادعاء ذلك بالطريق الاول وهو مطرلنا في الحصر والقول بانه لا معنى لمنع ان اللازم في اول
الامر هو لزوم دفع الضرر مط لبناء العقلاء فلو كان كلام الخصم صحيحا رجع عن هذا الاستدلال الى الدليل
الرابع فاذن المطر الذي اردنا اثبات المطلوب به غير تام الا ان يكون كون الاصل الاولي هو لزوم
دفع الضرر حتى في غير المظنون اتفاقيا او يكون عدم تفاوت الاصل الاصلي بالنسبة الى الموهوم من المظنون
منه وغيره اتفاقيا وان وجد قائل بالبراءة او يكون عدم الفرق بين الوارد بالنسبة الى الاصل الاولي حاصل
مسلما عند الخصم ولكن دار الامر بين العمل بالبراءة مط او بالاحتياط مطلقا فنقول على التقديرين ثبت
حرمة العمل بالظن بالترديد المذكور الخامس من الادلة اصالة البراءة فانه لو حصل القطع للمكلف بانه

باب القطع العلم فى المسئلة او كان شاكا فيه لزوم الفحص عند الفريقين واما لو قطع بالانسداد
بالنسبة الى العلم مع القطع بامكان تحصيل مطلق الاعتقاد او الشك فيه فالمحرمون يقولون
بعدم لزوم الفحص عن الظن وبالرجوع الى الاصول بمجرد الياس عن العلم واما العاملون به
الفحص مالم يياس من تحصيل مطلق الاعتقاد ولا ريب ان الاصل براءة الذمة عن لزوم الفحص
لا يجرى فيه الاصل كما لو كان ظانا من اول الامر فالاجماع المركب يتم المط ولكن هذا الاستدلال
لا يخلو عن اشكال اما اولا فبان الفحص لو لزم فانما هو من باب المقدمة واجماع المركب هم
انما هو حيث شك فى وجوب الشئ مستقلا لا تبعا فان الوجوب التبعى ليس بوجوب حقيقة
لا يجرى فيه البراءة وثانيا بان اصالة البراءة انما هو اصل ثانوى بالنسبة الى اصالة الاحتياط
كما قرر فى بحث اصالة البراءة فمقتضى الاصل الاولى المقدم على البراءة كما نحن بصدده انما هو
الفحص هنا احتياطا ومقتضاه حجية الظن وفيه ان الامر فى لزوم الفحص دائر بين الوجوب والحرمة
اذ الكلام انما هو فى الفحص عن الظن للعمل والمحرمون للظن يحرمون الفحص عن الظن للعمل به اى يجعلونه
مقدمة للحرام فلا يصح الحكم بان الاصل الاصل الاحتياط ويبقى اصالة البراءة بعد تعارض
المحذورين سليما عن المعارض فلا حسن فى الجواب هو الاول السادس من الادلة انه لا ريب فى
تبعية الاحكام للصفات الكامنة ولا فى اتحاد تلك الاحكام وتلك المصالح النفس الامرية فى كل
واقعة ولا ريب ان جعل الاحكام من الله تع انما هو للاعلام حتى يعثر العباد على تلك المصالح
والمنافع فتنتفع بها كما هو مقتضى اللطف الواجب ولا ريب ايضا فى ان مقتضى اللطف الواجب عليه
نصب دليل على تلك الاحكام المنبئة عن المصالح الواقعية اجمالا وانه لا يصح له تع جعل الظن
دليلا عليها لانها قد تدرك بالظن وقد لا تدرك لان الظن قد يصيب وقد يخطى فيخرج ذلك

الى جعل

الى جعل المحرم محللا او بالعكس والى لغوية الجعل للاحكام بمقتضى المصالح والى خلاف
بالنسبة الى العباد لا يتمكنا بمعرفة المحرم الواقعى المهلك فى نفس الامر بمقتضى الصفة القبيحة
الموجودة فيه ومقتضى ذلك الدليل كون باب العلم مفتوحا بعد الفحص بقدر الوسع
وفيه اولا ان المراد من نصب الدليل العلمى اللازم على الله تعم ان كان مجرد الامارة القطعية
وان لم يصب الواقع فلا ريب انه يلزم عليه ما يلزم على الظن وان كان خصوص القطع المطابق
ففيه ان نصب الدليل عليه على الله تعم اما اليس بلازم فلا كلام واما لازم وعلى الاخير اما انه
لم ينصب الدليل المذكور او نصب فان لم ينصب فما معنى قولك انه لازم عليه وان نصب فنقول ان
اختلاف العلماء رضوان الله عليهم فى جل المسائل ان لم نقل كلها لاى شئ بعد ما نصب الله تعالى
لكل عبد دليلا علميا فان قلت انه ناش عن تقصيرهم وفسقهم فالعياذ بالله من ذلك وان قلت
انه لقصورهم فما معنى قولك انه نصب لكل شخص دليلا علميا فى كل حكم والحاصل ان بطلان
هذا الدليل محسوس لانا نرى الانسداد فى اغلب الاحكام لاغلب الاشخاص وثانيا ان مقتضى
ذلك عدم جواز العمل بالظنون الحاصلة من المتواترات اللفظية ونحوها مع ان جواز العمل بالظنون
الحاصلة منها اتفاقى وكذا الظن الحاصل من الواحد المحفوف بقرينة القطع فانه فى زمن النبى
لم يكن لكل احد تحصيل المسائل الا زمان النبى وايضا مقتضى ذلك كون الناس كلهم مجتهدين
مع ان ديدنهم خلفا وسلفا على ان الناس صنفان معلم ومتعلم مجتهد ومقلد وايضا سلمنا
جميع ذلك وانه يمكن لكل احد تحصيل القطع بحكم الله تعم ولكن لا مفر ولا مسرح فى الموضوعات
القرفية الخارجية عن العمل بغير العلم كسببية يد المسلم للحكم بطهارة المذبوح فى يده وكونه
وكالحكم بالطهارة السابقة ونحو ذلك فلا يمكن للعبد فى مقام العمل الذى هو المقصود الاصلى

الا تحصيله ظنا لا علما مع ان ما ذكره الخصم جار ههنا ايضا بعينه لعدم حصول المقصود الاصلي
وان علم الحكم الواقعي الا ان المقصود الذاتي العمل حتى يعثر على المصلحة النفس الامرية ثم ان هذا
الدليل على فرض تماميته مفاده خارج عن محل النزاع في تاسيس الاصل لان محل تاسيس اصالة الحرمة
العمل بالظن انما هو على فرض الشك في حجية الظن وهو لا يكون الا بعد فرض ثبوت صغرى الانسداد
الجزئي وهذا الدليل لو تم لدل على الانفتاح في جميع الاحكام ومعه لا خلاف في حرمة الظن
المطلق من حيث انه ظن والحاصل ان النزاع معه يرجع الى الصغرى كنزاعنا مع الاخباريين القائلين
بالظنون الخاصة حيث يدعيان الانفتاح في الاغلب وكلامنا هنا انما هو على فرض الانسداد
ولو في مسئلة من المسائل فلا ربط للدليل بالمدعى والمحصول ان بطلان مقتضى الدليل المذكور
وهو حرمة العمل بالظن تنجيز الحكم العقلي مما ينادي البداهة باعلى صوتها بفساده الا ان يقال
ان مراد ابن قبة انما هو اثبات الحرمة العقلية المقدمية بالمعنى الذي قلنا وهو انه مع الظن لا يقطع
بالامتثال لاحتمال تحريم الحلال وتحليل الحرام فيحكم العقل بالاجتناب فتدبر التاسع وقوع
الاجماع من الخاصة على انه لا يجوز العمل بالظن ما لم يرد عليه دليل ولذا لم نر احدا من العلماء قال
بحجية الظن من الظنون تمسكا بعدم الدليل على حرمته بان يبني على ان الاصل الجواز وما قد يستشعر
من كلام بعض المتاخر من المتاخرين من اصالة الجواز كما قد نسب فهو مما لا يصغى اليه ولعل مراد
المرتضى ايضا من الاجماع الذي ادعاه على حرمة العمل بخبر الواحد انما هو من اجل انه لم يجد في ذلك
الاصل المجمع عليه لعدم عثوره على الدليل الوارد لا من اجل عثوره على حرمة العمل بخبر الواحد بالخصوص
ولكن الشيخ لما عثر على الاجماع الوارد حكم بالجواز الايات منها قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله

ما لا تعلمون وان هم الا يظنون وان هم الا يخرصون وجه دلالة الاية الاولى واضح والثانية
بجزئيها الاول على الحكم التكليفي وبالاخر على الوضعي اعني عدم الكفاية والثالثة وجه دلالتها
ان العمل بالظن والبناء عليه قول على الله تعالى بما لا يعلم لا سيما في مقام الافتاء فان قلت
ان الخطاب في الاول شفاهي وهو يحتمل لاحتمال احتفاف الخطاب بالقرينة الحالية التي لا يمكن دفعها
بالاصل واما اصالة عدم الالتفات الى الحالة باطلة للقطع بالالتفات الى الحالة قلنا الاجماع و
بناء العقلاء على عدم اعتبار تلك الاحتمالات فان قلت الخطاب يختص بالنبي صلى الله عليه وآله
فالحكم لعله كان قلنا الادلة القطعية على الاشتراك نافية لما ذكرت ويمكن الخدشة في الثالثة
بانه لم يثبت من الاية عدم جواز العمل بالظن للنبي ص حتى حين الانسداد حتى يثبت لنا بالاشتراك و
التمسك بالاطلاق لا وجه له لعدم انصرافه الى حالة انسداد باب العلم للنبي ص فان تلك الحالة
غير موجودة له ص حتى ينصرف الاطلاق اليها ولو وجد بالفرض فقليل ايضا لا يثبت بالاطلاق
حكم تلك الحالة القليلة فلا يتم الاستدلال واما باقي الايات فدلالتها تامة
الاخبار المتواترة اي الكثيرة بحيث يحصل القطع من تراكمها بصدور واحد منها من المعصوم ع
منها قوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها فهاتك الادلة
ادلة على ان الاصل الاصيل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي هو حرمة العمل بالظن واما
من حيث الحكم الوضعي اعني الكفاية والحجية فالاصل الاصيل ايضا عدمها للاجماع المركب فان كل
من قال بالحرمة قال بعدم الحجية وكل من قال بالجواز قال بالحجية وكل من نفى الحجية نفى الجواز وكل
من اثبت الحجية اثبت الجواز ولو قلنا بوجود قائل بالجواز مع عدم الحجية فلا نسلم وجود القائل بالحرمة
والحجية بل الاجماع المركب من تلك الجهة ثابت يقينا مضافا الى ان بعض الادلة المثبتة

للقول بوهم مثبت لعدم الحجية ايضا كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال ودفع الضرر وقوله تعالى ان
الظن لا يغني من الحق شيئا واذ تمهد لك تلك المقدمة وعلمت ان الاصل الاصلي في الظنون
المشكوكة الحرمة تكليفا وعدم الحجية وضعا فهل ذلك الاصل منقلب كليا ام باق بحاله في
جميع الموارد ومرتفع في الاخر وتفصيل الكلام في الانقلاب وعدم الانقلاب يقتضي رسم مقامات
ستة الاول في الانقلاب وعدم الانقلاب في الاحكام الفرعية والثاني في الاصول العملية والثالث
في الموضوعات الصرفة ويتبعه الظنون الرجالية والرابع في المسائل المشتبهة بين الفرعية والاصولية
العملية والاصول الاعتقادية والخامس في الموضوعات المستنبطة والسادس في اصول العقائد اما
الكلام في المقام الاول فاعلم ان منهم من قال بانقلاب الاصل في الفرعيات كلية ومنهم من قال بعدم
الانقلاب كلية ومنهم من قال بالتفصيل والحق عندنا التفصيل لكن لا بنحو ما فصله بعض بل لما سيجيء من الدليل
على المطلب امور الاول الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع وهذا الدليل يتم ذكره في طي مقدمات
لا شك ولا شبهة في انا الان مكلفون باوامر ونواهي من جانب خالق
العالم وانه لم يجعلنا كحال البهائم وذلك مما اتفق عليه اهل جميع الاديان والمذاهب وايضا
لا ريب في ان تلك التكاليف التي نحن مكلفون بها انما هي تكاليف شرع محمد لقضاء الادلة
القاطعة ببطلان ما سواه من الاديان ولا ريب في ان تلك التكاليف انما هي عين ما تعلق با
لمشافهين وعين ما اتى به نبينا ودل عليه الادلة الملقاة من جانب الشارع من الكتاب و
السنة وذلك للادلة الاشتراك والادلة الدالة على بطلان التصويب ولاصالة الاشتغال
للاتفاق بان تحصيل تلك الاحكام المتعلقة بالمشافهين والعمل بها مبرئ للذمة وان
الاصل عدم تعدد جعل الحكم من الله تعالى وللاتفاق على لزوم تحصيل الاحكام ولا يكون ذلك الا

بعد سبق الحكم من المولى وما سبق منه الا حكم واحد مكون هو الحكم والا لزم الفحص عنه
في اثبات انسداد باب العلم بالمعنى الاعم في معظم الاحكام الفرعية والمراد من العلم بالمعنى الاعم ان يكون
العلم الحاصل وجدانيا او قلبيا ام كان لنا قام الدليل القطعي الخاص على اعتباره فنقول في بيان انا في زماننا
في الغالب انه لا ريب في ان الادلة الفقهية غالبا منحصرة في اربعة العقل والاجماع والكتاب والسنة
ولا ريب في ان تلك الادلة لا تفيد لنا غالبا الا الظن اما العقل فلانه اما ظني فيلحق بغير العلم واما
قطعي والقطعي اما مستقل واما غير مستقل فان حكم العقل بحكم اما لا يحتاج فيه الى ملاحظة الشرعي
كحكمه على حرمة الظلم واما بحكم بعد ملاحظة الشرع كحكمه بوجوب المقدمة بعد الامر من الشارع بذي المقدمة
وهذا القسم الاخير يرجع الى العقل المستقل في الحقيقة ان كان الامر بذي المقدمة ايضا هو العقل
وان كان بغيره من الادلة فيلحق ذلك الحكم من العقل بغيره من الادلة الدالة على ذي المقدمة فلم
يبق لنا من العقل الموروث القطعي الا قسم واحد وهو العقل القطعي المستقل ولا ريب ان هذا القسم
على فرض ادراك العقل الموروث لحسن والقبح والثواب والعقاب والحجية ووجود الثمرة بان يوجد
موضع لم يصل فيه الحكم من الشارع الا من جانب العقل في غاية القلة في الاحكام الفرعية واما
الاجماع فلانه اما ظني محققا ومنقولا واما قطعي والاول ملحق بما سوى العلم والاخير اما ضروري
او نظري وهو على فرض وجوده في غاية القلة مع ان الثابت من الاجماع من الاحكام غالبا
انما هو من الاجماليات التي لا تنفع في مقام التفصيل والعمل الا باعمال الظنون الاجتهادية كالاجماع
على وجوب الصلوة والصوم والحج ونحوها واما الكتاب فالايات المثبتة للاحكام الفرعية منها
ليست الا قليلا منه وعدوها خمسمائة تقريبا وجملة من تلك الايات مجملات يقينا او معركة
للاراء من حيث الاجمال والبيان وجملة منها ظواهر فلو كان تلك الظواهر من الايات المبينة للاحكام

مقطوعة الدلالة او مقطوعة الحجية بدليل خاص قطعي لكان الاحكام الحاصلة منها يحصل
فيها العلم ولكنها ايضا قليلة على فرض كونها قطعية الدلالة ام الاعتبار واما اذا قلنا
بانتفاء الامرين كما لو قلنا بحجية الكتاب من حيث الوصف او انكرنا الحجية راسا كالاخباريين
فيخرج عن القطعية ايضا فالكلام في ان حجية الكتاب من اي باب فاعلم انه يظهر من بعض ان الكتاب
قطعي السند والدلالة اما السند فواضح واما الدلالة فلان خطاب الكتاب عام شامل للمعدومين
ايضا فنحن مخاطبون بمثل قوله تعالى لا تقربوا الزنا فاذا كان ذلك ظاهرا في الحرمة فيكون هي
المرادة قطعا لقبح الخطاب بماله ظاهر وارادة الخلاف من دون نصب قرينة ويظهر من بعض ان السند
قطعي والدلالة ظنية ولا يحصل القطع بمراد الشارع بل الظن به ولكن هذا الظن من الظنون
الخاصة كالظنون الحاصلة من المتواترات اللفظية ويظهر من بعض ان حجية الكتاب انما هي من
باب الوصف كسائر الظنون واما الاخباريون فانكروا الحجية راسا والحق الثاني من الاقوال
واما ما يظهر من بعض اختياره او احتماله اعني ما ذكر اولا فكلام سخيف لان قطعية السند
في الجملة مسلمة واما الدلالة فهي ظنية وما ذكره من الدليل على القطعية باطل اولا بمنع عموم
خطاب الكتاب وثانيا بمنع عدم وجود القرينة على الخلاف اذ يكفي في اقامة القرينة ظهور ان مقتضى
لساننا مختلف مع السابقين لطريان بعض الحوادث وذلك الاختلاف في الفهم والظهور مع
القطع باتحاد حكم الله تعالى يكشف عن لزوم الفحص وعدم جواز الاكتفاء بمجرد الظهور عندنا وثالثا
بانا سلمنا عدم القطع باقامة القرينة ولكن يحتمل نصب القرينة بكون ذلك الذي ذكرنا قرينة
بطريق الاحتمال ومع ذلك لا يبقى القطع بمراد الشارع غايته كون الظاهر حجة ومظنونا كونه مرادا
فالحق هو الثاني وذلك لوجوه منها الاتفاق من جميع المسلمين سلفا وخلفا حديثا

اى متواترة سنده

وقديما

لكتاب
وقديما على العمل بظواهر الكتاب وبنصوصه وايضا اتفق علماء الشيعة على الافتاء بلزوم العمل با
وايضا كان الاصحاب لا يزالون يستدلون عند الاحتجاج على خصمائهم بظواهر الكتاب والخصم
ما كان يرده بعدم الاعتبار فتأمل ومنها انه لا ريب في تعلق الخطابات الكتابية بالمشافهين الحاضرين
مجلس الوحي والخطاب بماله ظاهر وارادة خلافه قبيح فالظن حجة لهم واحتمال كون الاخبار الناهية
عن التفسير بالرأي والدالة على ان علم القرآن عند الائمة قرينة على عدم اعتناء المشافهين
بالظواهر في افهامهم وان ذلك لا يجوز لهم ممنوع بعدم قابلية تلك الاخبار للقرينية كما سيجيء
فظهر بذلك الدليل العقلي ان ظاهر الكتاب حجة للمشافهين فبطل كلام الاخباريين بعدم الحجية
لكل احد واما كونها حجة لنا ايضا كالمشافهين فبانه بعد ثبوت الحجية للمشافهين فحينئذ ايضا
نثبت كون الظاهر عندنا ظاهرا عندهم بانضمام الاصول الاجماعية من اصالة عدم النقل
وعدم القرينة فيكون حجة لنا ايضا بالخصوص فبطل كلام من سلم الحجية للمشافهين بالدليل
وانكره في حقنا كالفاضل القمي الذي يقول بحجية الكتاب من باب الوصف ثم ومنها الاجماع بناء كل
اهل العقول وسيجيء على الحجية والاخبار الرادعة لا تصلح للردع كما سيظهر فتأمل ومنها الاجماعات
المنقولة المتواترة فتأمل ومنها الاخبار البالغة الكثيرة لعلها الاحاد المتواترة كخبر الثقلين المدعى
تواتره وكالاخبار الدالة على عرض الاخبار المعارضة على الكتاب وكخبر ابن الزبعرى فان فيه قوله
المعصوم ع اصل فهمه ولم يقل ان فهم الكتاب مختص بي وبعترتي وما لك وفهم الكتاب وكذلك
في اية التقصير في الصلوة حيث عرض بانه ما لنا نقصر وقد امنا وهكذا من الاخبار الكثيرة وبعد
تواترها في الجملة فالظن الحاصل منها حجة اجماعا وهذا الدليل يرد الاخباري لا الفاضل القمي

فانه يقول في الاخبار المتواترة بما يقول به في الكتاب ومنها الاية الشريفة افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها وكلا يبين ان التدبر فرع الفهم ولا يتوهم ورودها للدعوى في الا
على حجية الكتاب بتلك الاية اذ الغرض حصول التأييد بها بما يحصل من الهيئة التركيبية القطع
ان لم يحصل من كل منها واما الاخبار فمن وجوه منها الاخبار الدالة على ان حرمة التفسير بالرأي وعلى
ان علم الكتاب مخزون عند اهله وهم اهل الذكر والاخبار الدالة على ان القرآن محرف و
منقوص فيحتمل اختلاف آيات الاحكام ولكن في الاول ان العمل بالظاهر ليس تفسيراً بالرأي و
في الثاني ان علم الكتاب عندهم ونحن لا ندعي العلم مضافاً الى ان الظاهر منه علم المتشابهات
والبطون واما النقص فعلى فرض تسليمه في خصوص آيات الاحكام مجمع على انتفائه واما
قوله تعم ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فلا يصح الاستدلال بها من الاخباريين
لانهم ينكرون حجية الكتاب الا ان يكون مرادهم الالزام وجوابه ان التأويل غير العمل بالظاهر
اذا عرفت حجية الكتاب وان ظواهره من الظنون الخاصة فلنرجع الى ما كنا فيه من انسداد
باب العلم في معظم الاحكام الفرعية فنقول اما العقل والاجماع فقد ظهر حالهما واما الكتاب
فظواهره وان كانت مقطوعة الاعتبار الا ان آيات الاحكام قليلة كما مر ثم الظواهر من
آيات الاحكام قليلة فبعضها مجملة وبعضها مختلف فيه من الاجمال والبيان والظواهر
منها ايضاً كثيراً غالباً ان لم نقل دائماً يحتاج الى اعمال الظنون الاجتهادية الخارجة عن
الكتاب من حيث هو من الظنون في الموضوعات المستنبطة والمعارضات وغيرها ولو سلمنا
ظواهر كتابية خالصة عن جميع ذلك فهو لا تثبت الا بعضاً من الموارد الاجماعية والضرورية كوجوب

الصلوة

الصلوة والصوم فلا ينفع الكتاب الا قليلاً او لا ينفع شيئاً بمعنى انه لا يحصل منه العلم بالمعنى الاعم
غالباً او دائماً حتى ينتفع به في موارد الفروع واما السنة فهي اما متواترة لفظاً ام معنى ام هما معاً
واما واحدة محفوفة بقرينة القطع بالصدور ام المضمون ام هما معاً واما واحدة غير محفوفة
والسنة الاول لا شبهة في حجيتها اما مقطوع اللب منها فواضح واما مقطوع الصدور فقط
فللاجماع على حجية الظنون الحاصلة منها كما في الكتاب ولكن في تلك الموارد قليلة وغالب الاحكام
الفرعية انما تثبت من القسم الاخير من الاخبار فباب العلم ايضاً منسد غالباً وتحقيق الكلام في
هذا المقام يقتضي بسطاً فاعلم ان هنا اقوالاً اربعة قول بان ابواب العلم بلا واسطة منفتح في الاحكام
غالباً ام دائماً وانه لا يجوز التعبد بالظن وهو لابن قبة وقول بان الاخبار كلها او اغلبها كالموجودة
في الكتب الاربعة مقطوعة الصدور فالظن الحاصل منها من الظنون الخاصة فباب العلم بالمعنى
الاعم منفتح غالباً وقول بعدم قطعية تلك الاخبار لا صدوراً ولا مضموناً الا انها قطعية الاعتبار
بالدليل الخاص وهو شهادة المحمدين الثلاثة اعلى الله مقامهم والقائل بذلك بل وجود القول به غير
معلوم وقول بعدم القطعية من الجهتين ايضاً الا انها قطعية الاعتبار للادلة القطعية من الآيات
والاجماع ونحوهما اذا عرفت تلك الاقوال فاعلم ان المدعين لقطعية اخبار الكتب الاربعة يمكنهم
التمسك في ذلك بوجوه منها الدليل المركب من مقدمات ثلث الاولى انه لا شك في كون تلك
الكتب الاربعة من المشايخ الثلثة فان ذلك ثابت بالتواتر وما في من الله يحتمل تبديل الكتاب
اياها في بعض الموارد فهو لا يضر الا في موارد اختلاف النسخ وهي قليلة ومرادنا اثبات كونها منهم
في الاغلب الثانية انه لا ريب في ان الاخبار المودعة في تلك الكتب ماخوذة من الاصول الاربعمائة المشهورة
بين الامامية المعول عليها بينهم في زمن الائمة واثبات تلك المقدمة يمكن بوجهين الاول

ان ذلك يظهر بالتتبع في الاخبار ويشهد به القرائن الثاني اخبار الثقة بذلك ولا ريب
ان اخبار الثقة المتحرز عن الكذب في الامور الجلية كاخباره عن قتل زيد او عن مشاهدة يفيد
العلم العادي بالخبرية الثالثة انه بعد ما كان تلك الاصول مشهورة بين الامامية فاما ان
الاخبار المودعة فيها من الامام ع فالمطلوب ثابت واما ان فيها اخبار كاذبة فيجب على المعصوم
ردع الامامية عن العمل بها ولا يحتمل هنا التقية فلما قررهم على العمل بها مع اطلاعه على عملهم
فذلك كاشف عن انه يعلم ان اخبار تلك الاصول كلها صحيحة او نقول ان اعتماد الامامية
واطباقهم على العمل بتلك الاصول اما لاجل قطعهم بان اخبارها من المعصوم واما لاجل اتفاقهم
على كون صاحب الاصل ثقة متحرزا عن الكذب فيفيد اخباره في الامر الجلي القطع العادي لهم
والا فلا معنى لتعويلهم جميعا على تلك الاصول فظهر انه يمكن اثبات كل من المقدمة الثانية
والثالثة بوجهين ففي الحقيقة مرجع ذلك الدليل الى ادلة اربعة بضم المقدمة الاولى اليهما
والجواب عنه ان المقدمة الاولى مسلمة اذ بعد اتفاق اكثر الشيخ على كلام واحد يحصل القطع
بان المشايخ حكموا هكذا وذلك غالبي ايضا ولكن المقدمة الثانية ممنوعة اما على الوجه
الاول في اثباتها فبان ذلك محض الادعاء ونحن قاطعون بانه بعد التتبع لا يحصل لنا
القطع بان اخبار الكتب الاربعة هي اخبار الاصول الاربعمائة نعم لو كانت تلك الاصول
بايدينا لظهر ذلك ولكنها مفقودة كلها او جلها واما على الوجه الاخير وهو اخبار الثقة على
اتحاد تلك الاخبار مع اخبار الاصول الاربعمائة فنقول ان الثقة المخبر بذلك الامر الجلي بزعم الخصم اما هو
مؤلف تلك الاربعة وهم المشايخ الثلثة واما غيرهم فان قلت انهم هم المؤلفون فنقول
اولا انا لم نجد ذلك التصريح الا من واحد منهم وهو صاحب الفقيه فكيف يدعي قطعية جميع الكتب

الاربعة وثانيا سلمنا اخبار جميعهم بذلك ولكن ذلك الاخبار ليس اخبارا عن امر جلي
اذ الاخبار بان تلك الاخبار ماخوذة من الاصول الاربعمائة المشهورة بين الامامية المعول
عليها بينهم اخبار عن اجماع الامامية على العمل بتلك الاصول ولا ريب ان الاخبار عن مثل
الاجماع ليس اخبارا عن امر جلي حتى يفيد القطع اذ الاطلاع عليه في غاية الاشكال وليس
كالاخبار عن مشاهدة زيد بل ليس كالاخبار عن ان المعصوم قال كذا ولذا نحن نقدم الخبر الواحد
على الاجماع المنقول وان قلنا بحجيته مضافا الى ان تصديق الصدوق ره على تحقق هذا
الاجماع ينافي مذهب الخصم وهو الاخباري لانه ينكر تحقق الاجماع او الاطلاع عليه فكيف
يصدق المشايخ في ذلك وان قلت ان ذلك الثقة غير المشايخ قلنا اولا ان الصغرى ممنوعة
وثانيا سلمنا اخبار غيرهم وليس حاله الا كحال المشايخ بل اقول لا نعلم ان اخبروا فقد اخبروا
عن فعل انفسهم وغيرهم لو اخبر فقد اخبر عن فعلهم ولا يكون فهم فعل الغير في مثل ما نحن فيه
الا بالاجتهاد وهو انزل مرتبة من اخبار الشخص عن فعل نفسه فنحن لو قلنا باعتبار اخبار
المشايخ واذ دونه القطع لا نقول بذلك في اخبار الغير عن فعلهم سلمنا المقدمة الثانية لكن
المقدمة الثالثة ممنوعة اما على الوجه الاول فنقول ان من شرط حجية التقرير اطلاع المعصوم على
الفعل وعدم ممنوعيته عن المنع ونحن نمنع اطلاعهم ع على تلك الكتب المعول عليها عند الامامية
وان علم اجمالا انهم يعملون ببعض الكتب سلمنا اطلاعه على تلك الكتب ولكنا نمنع اطلاعه على
اخبار تلك الكتب تفصيلا حتى يعلم ان فيها كذبا فيمنع عن العمل عليها واما على الوجه الاخير
وهو ان اعتماد الامامية جميعا كاشف عن اجماعهم على قطعية تلك الاخبار فنقول اذ لعل
عملهم انما هو لاجل عملهم بالخبر الواحد او لاجل كونهم متبعضين فبعضهم للقطع وبعضهم للظن

فلا يحصل الكشف اما ان ذلك العمل منهم مستلزم للقطع منهم بان صاحب الاصل ثقة
فهو ممنوع اولا لاحتمال كونهم ظانين على وثاقته فيعملون بخبره او انهم متبعضون في ذلك
سلمنا القطع منهم على الثقة ولكن ذلك لا يستلزم قطعية اخباره لان اخباره ليس عن
امر جلي فلعله نقل بالمعنى وخبط في الفهم او بالالفاظ سهوا وذلك غير عزيز كما يتفق
غالبا ومنها انه لا ريب في ان تاليف المشايخ تلك الكتب انما هو لغاية ولا ريب ان الغاية
هي هداية الناس وكذا لا ريب ان غرضهم هداية الجميع وانتفاعهم لا هداية البعض وانتفاعه
ولاجل ذلك يحملون كلمات المعدلين من اهل الرجال على المعنى الاعلى وكلام الشيخ المدعي
للاجماع على المصطلح عند الكل فظهر من ذلك الكلام ان غرض العلماء من التاليف بقاء ابد
الدهر وانتفاع كل احد من اهل الفن به ولا ريب ايضا في ان ملاحظة النفع العام لا
يكون الا بذكرهم الاخبار القطعية عندهم ليعمل بها كل احد لعدم عمل جماعة بالخبر الواحد الغير
القطعي فثبت من المقدمات الاربع ان المشايخ انما ذكروا في تلك الكتب الاخبار القطعية عندهم
وفيه اولا انا سلمنا جميع المقدمات ولكن المطلوب لا يثبت من تلك المقدمات اذ غاية ذلك ان
المشايخ ذكروا ما قطعوا [illegible] وذلك لا يورث القطعية لغيرهم اذ يحتمل في حقهم السهو والاشتباه
وثانيا نقول لنا منع المقدمة الثالثة اذ لعلهم ارادوا انتفاع العاملين بالاخبار الاحاد مطلقا
وغير العاملين ان حصل لهم العلم فذكروا الاحاد وغيرها والقياس على التعديل ونقل الاجماع مع
الفارق فانهما لفظان ينصرفان الى الفرد الظاهر وهو الاعلى في التعديل والمشهور في الاجماع بخلاف
ما نحن فيه اذ لا لفظ يظهر في شيء حتى يكون ارادة خلافه بلا قرينة تدليسا بل فيهما مجرد العمل
وهو التدوين وليس هو ظاهرا في ارادة نفع الكل مضافا الى ان ارادة نفع الكل غير متصورة اذ من

المعلوم

المعلوم ان من ذكر المشايخ قطعيا انهم لا يوجب القطعية لكل سامع حتى ينتفع به كل من لا يعمل
بالخبر الواحد فكيف يقصد المشايخ ذلك من التاليف ومنها ان المشايخ حكموا بصحة ما في تاليفاتهم
من الكتب الاربعة فان الصدوق قال اني احكم بصحة ما رويته في الفقيه وافتي به وهو حجة
بيني وبين ربي ولا ريب انه لم يكن للمتقدمين في لفظ الصحة اصطلاح جديد بل الصحيح عندهم
هو المعنى اللغوي وهو المطابق واما توهم اصطلاح جديد لهم فيه وهو مطلق المعتمد سواء كان
ظني الصدور او قطعي الصدور فيدفعه اصالة عدم النقل فمعنى احكم بصحته هو اني احكم
بمطابقته للواقع وظاهر قوله احكم هو الحكم القطعي لا الظني فهو حاكم بالحكم القطعي على ان اخبار
كتابه من المعصوم ومثله الشيخان الاخران وان كان دلالة كلامهما اظهر من كلامه وفيه اولا
ان كون مرادهم ما ذكرت ليس الا ظنيا ثابتا باصالة عدم النقل سلمنا ذلك ولكن نقول ثانيا
ان اخبارهم بقطعية اخبارهم لا يثبت القطعية لنا ومنها ان الكافي عرض على المعصوم في الغيبة
الصغرى فقال ع هذا كاف لشيعتنا وسماه بالكافي فالتسمية بالكافي يكشف عن صحة
جميع اخبار الكافي وفيه اولا ان العرض غير معلوم وهو بنفسه خبر واحد سلمنا ولكن حجيته للتقرير
في مقام القطع بالصدور ممنوع لاحتمال عدم علمه ع بتفصيل الاخبار فيكون التقرير على العمل وهو
لا ينافي عدم القطعية بالصدور فان قلت فلم سماه بالكافي فان الظاهر منه المطابقة للواقع
قلنا على تسليم العرض لا نسلم التسمية بالكافي منه فظهر مما مر انه لا دليل على قطعية الاخبار بل الدليل
على العدم وهو انه لا ريب في كثرة الاخبار المدونة في الاربعة ولا ريب في كثرة الوسائط وطول الازمان
ووجود الاختلافات الكثيرة بين الاخبار وان الكذابة كثيرا ما دسوا باخبار الائمة فبعد ملاحظة
جميع ذلك واحتمال الخطاء والسهو والاشتباه من اصحاب الاصول والمشايخ يعلم بعلم عادي وجود خبر

في كل من الاربعة او في مجموعها الى من المعصوم وان لم يحصل العلم فلا اقل من الظن ولا اقل
من الشك ولا اقل من الوهم واذا احتمل ذلك فيسري الشبهة الى جميع اخبار الاربعة فيثبت
بطلان القول بقطعية اخبار الكتب الاربعة واما ادعاء قطعية جميع الاخبار من الاربعة وغيرها
فاوضح فسادا اذا ظهر ذلك ظهر بطلان القول بقطعية الاخبار سندا ودلالة ايضا كما هو ظاهر
مدعي انفتاح باب العلم الوجداني في الاحكام غالبا ام دائما وجه الظهور انه بعد ملاحظة
بطلان قطعية السند يبطل مدعاه ولكن نقول سلمنا قطعية السند ولكنا نمنع قطعية الدلالة
نعم ذلك مسلم غالبا في الخطابات الشفاهية لا الكتبية على ان الخطابات الشفاهية ايضا لا تفيد العلم
في المطالب العالية العلمية غالبا بل غايتها افادة الظن ايضا بنقل الكلام فيه ولا يدعي قطعية شيء من
الامرين ولكن يدعي قطعية الاعتبار بالدليل الخاص وهو شهادة المحمدين رض على صحة ما في
كتبهم وانها من الائمة ع فهذا يثبت قطعية الاعتبار لان ذلك شهادة وكل شهادة حجة
فباب العلم بالمعنى الاعم منفتح غالبا وفيه اولا منع الصغرى لانا نمنع كون هذا منهم شهادة بل هو
خبر او محتمل الخبرية وذلك لان الشهادة لم يثبت فيها النقل وتعريف القوم لها ليس حجة علينا
بل يرجع فيها الى العرف وهي في العرف اخبار جازم بقصد اعتماد الغير عليه ولو بانضمام الغير بطريق
يتعهد الشاهد على شهوده ويلتزم على عهدته وذمته وقصد اعتماد الغير هنا في ذلك
الكلام من المشايخ ليس معلوما فكون ذلك شهادة منهم ممنوع وثانيا سلمنا الصغرى من تلك
الجهة ولكن نمنعها من جهة اخرى وهي ان الشهادة هنا غير مقطوعة الوجود اذ نحن لا نعلم مراد
المشايخ من كلماتهم الا بطريق الظن ولعل مرادهم الشهادة على خلاف ما هو ظاهر كلامهم عندنا
بان يكون للصحيح عندهم معنى آخر وهو الاعم من مظنون الصدور ومقطوع الصدور كما هو محتمل

فالشهادة

فالشهادة على القطعية وانها من المعصوم غير مقطوعة الوجود سلمنا ولكن الكبرى ممنوعة اذ
لا دليل على حجية الشهادة حتى في الاحكام لا من العقل ولا من الاجماع ولا السنة الثابتة المقطوعة
ولا الكتاب لان الآية الشريفة في الحقوق لا مطلقا فظهر بطلان ذلك ايضا واما الطائفة الرابعة
وهم الاكثرون منهم الشيخ الطوسي القائلون بانفتاح باب العلم الشرعي في معظم الاحكام
وان اخبار الآحاد حجة من باب الدليل الخاص الشرعي فنقول لهم على ذلك وجوه قبالا
للمانعين عن مدعاهم وهم الاقلون ولكنهم بين منكر لحجية الخبر الواحد لاجل ادعاء انفتاح
باب العلم في الاحكام لاخذها غالبا من الضروريات والاخبار المحفوفة بقرائن القطع كالسيد
المرتضى وبين مثبت لحجية الخبر الواحد من باب الظن لا من حيث الخبرية لعدم تمامية ادلة تلك
الطائفة على حجية الخبر بالدلالة الخاصة اما الوجوه فمنها انه لا ريب في بناء المسلمين
في زماننا هذا على العمل بالاخبار الآحاد المطمئن بها في تحصيل فتاوي المجتهدين
وانهم لا يقتصرون على الشفاه ولا على كتابهم ولا ريب ايضا في استمرار تلك الطريقة
من زمن النبي ص والائمة عليهم السلام الى زماننا هذا فان اهل البادية مثلا كانوا
ديدنهم على اخذ جميع مسائلهم من النبي ص بل الزوجة ترجع الى زوجها والاولاد الى
آبائهم والاطفال الى معلميهم وهكذا ومن المقطوع عدم حصول القطع لهم في جميع تلك
الاخبار بل كانت آحادا بالنسبة اليهم كلا او بعضا وهذا معلوم من البداهة فنقول ان
سيرة المسلمين واجماعهم على ذلك من قديم الزمان الى زماننا هذا يدل على حجية خبر الواحد
في الجملة كالحاصل منه الظن بالنسبة الى الحاضرين من وجهين الاول تقرير المعصوم عليهم السلام
اياهم على ذلك والآخر كشف اتفاقهم هذا عن رضا المعصوم فههنا اجماع وتقرير لان

على حجية الآحاد للحاضرين خدمة المعصومين وان امكن لبعضهم العلم والاخذ منه ع واذا
ثبت الحجية لهم ثبت لنا بقاعدة الاشتراك اذ لا داعي لاختلافنا معهم في الحكم اذ الداعي
اما اختلاف الزمان او اختلاف الاشخاص او علم المعصوم ع بمطابقة الاخبار الموجودة في زمانه
للواقع وان لم يعلم العاملين فلذا قررهم على العمل وهذا في حقنا غير ثابت اذ علمنا يقينا بقطعا
الاخبار التي في ايدينا او علم الامام بذلك غير ثابت فلا يتم التقرير في اثبات الحجية لنا
ايضا لانا نمنع اتحاد الصغرى والكبرى من الاحتمالات فاسد اما اختلاف الزمان فلان
وجه احتمال كون اختلاف الزمان سببا لاختلاف الحكم اما انه يحتمل ان هذا الحكم
اعني جواز العمل بخبر الواحد كان للحاضرين خدمة المعصومين عليهم السلام ثم انقطع
بعد الغيبة وصار الحكم منسوخا بعد الائمة ففيه اولا ان عدم النسخ في مسئلتنا
هذه اجماعية وثانيا ان النسخ بعد انقطاع الوحي لا معنى له واما انه يحتمل ان يكون
سكوت المعصومين في ازمنتهم وعدم نهيهم عن العمل بالخبر الواحد من باب التقية
لعمل العامة به ففيه اولا ان التقية في حق النبي ص غير متصورة وثانيا ان غاية ذلك
اسقاط حجية التقرير ولكن الجهة الاخرى من الاستدلال وهو كشف اجماعهم عن رضا
المعصوم باقية بحالها واما ان يقال الى زمان وفات النبي ص كان جائزا ثم نسخ قبل
الوفات واما عدم النسخ بعد الوفات فانما هو لتقية الائمة ففيه اولا الاجماع المذكور على
عدم وجود النسخ في مسئلتنا هذه وثانيا ان غاية ذلك انتفاء جهة التقرير والجهة
الاخرى وهي الكشف باقية بحالها واما اختلاف الاشخاص فلا يمكن ان يكون سببا
لاختلاف الحكم لان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة و

والحاصل

والحاصل ان هذا الاحتمال ينفيه ادلة الاشتراك واما احتمال ان التقرير انما كان لاجل
العلم بالمطابقة لا يكفي في عدم المنع عن العمل بالخبر ففيه اولا انا نعلم وجود الكذب في الاخبار
في زمن الائمة وثانيا ان مجرد العلم بالمطابقة لا يكفي في عدم المنع عن العمل بالخبر باعتقاد
انه خبر واحد ان لم يكن العمل بها و راوه العلم جائز عند المعصوم لان المعصوم وان كان
اعتقاده المطابقة الا ان اعتقاد العاملين ما كان على المطابقة فلا بد بعد عدم جواز
العمل بخبر الواحد ردع المعصوم ع اياهم عن العمل بتلك الاخبار باعتقاد انها آحاد لئلا
يغريهم بالجهل فيعتقدوا جواز العمل بالخبر الواحد وان لم يكن مطابقا للواقع فعدم المنع
دليل على ان التقرير انما كان للحجية وان لم يطابق الا للمطابقة بقي احتمال آخر للفرق
وهو كثرة الوسائط بالنسبة الينا وقلتها بالنسبة الى الحاضرين ولكنه مقطوع عدم تاثيره
في الفرق للقطع بعمل الحاضرين على الاخبار حتى مع الوسائط فلو اخبر احد عن حكم سمعه من ابن ابي
وهو عن سلمان وهو عن النبي ص لعملوا به وان لم يحصل لهم القطع فالتقرير بالنسبة اليهم مطلق
فان بنائهم كان على العمل حتى مع الوسائط ومنها انه لا شك في نصب الرسول ولاة
في زمان خلافتهم الظاهرية الولاة في البلاد لتبليغ الاحكام واجراء الحدود وحفظ
سائر السياسات ولا ريب انه لا يحصل غالبا العلم لاهل البلاد من اخبار الولاة اذ هم ما
كانوا في كل بلد عدد التواتر ولا اخبارهم محفوفة بالقرينة القطعية لكل السامعين
لاحتمال السهو والغفلة وعدم اعتقادهم بمعصوميتهم فذلك كاشف عن ان خبر
الواحد الصادر عن الولاة في الاحكام حجة للسامعين من الاشخاص المولى عليهم ووجه الثاني
وجوه   انا استقرينا ووجدنا ان الناصبين للولاة في البلاد من سلاطين الجور والعدل

انما كان الغرض من نصبهم سماع المولى عليهم اخبار ذلك المولى فان لم يحصل لهم العلم من خبره
فذلك الاستقرار كاشف عن ان غرض المعصوم ايضا ذلك   الثاني انه قد تورد
الاشخاص العاملين على خبر ذلك المنصوب مع عدم العلم لهم غالبا قطعا على صدق الخبر
وهو حجة   انه لو لم يكن خبر ذلك المنصوب حجة مع عدم حصول العلم للسامعين
المولى عليهم كما هو الغالب لزم فايدة انتفاء النصب اذ الغرض تسلط المنصوب على المنصوب
عليهم من اهل البلاد لاجراء الاحكام وساير السياسات فلو لم يكن الخبر الواحد الصادر
منه بالنسبة اليهم حجة عليهم للعمل مع كثرة فوائده ومقاصده وادامه لعدم العلم لهم من جمع
بكون العلم لاجل الاغراض الخارجية الخيانة الذاتية الناشية فان الاغراض عن الخصوص
فلا يسمع كلامه الا قليل في موارد قليلة وهو خلاف المقصود من النصب فاذا ثبت الحجية في المنصوبين
ثبت لنا ايضا بالاجماع على ان الخبر الواحد لو كان حجة فلا مدخلية لخصوصية المنصوب
فلو اخبر احد مثله عن المعصوم لسمع قوله ايضا فلا يتوهم عدم وجود الاجماع المركب
ويتوان الثابت من ذلك حجية خبر المنصوبين لا غير   ارسالهم الرسل الى الاطراف لمحض
تبليغ الاحكام مع عدم كونهم مبلغ التواتر فذلك كاشف عن الحجية بالنسبة الى الذين من
النصب اليهم والكلام في وجود الفارق بيننا وبين السابقين بالوجوه السابقة قد مر الجواب
عنها   انه لا ريب في ان الاصحاب قد الفوا كتبا كثيرة في ازمنة المعصومين عليهم السلام
حتى قيل انها بلغت الى ستة الاف او بعد الاف مصنف ولا ريب ايضا كما يظهر من التتبع في
الوجدان ان اهل ذلك العصر كانوا بنائهم على العمل ببعض تلك الكتب ولا ريب ايضا في
ان العلم غير حاصل غالبا لغالب تلك الاشخاص الموجودين في ذلك الزمان السابق

العاملين

العاملين ببعض تلك الكتب التي هي معول عليها بين الامامية فنقول ان ذلك يدل
على حجية تلك الاخبار الاحاد عندهم عليهم بوجهين   اجماعهم على ذلك
تقرير المعصومين المطلعين على ذلك على عملهم مع علمهم بعدم علمهم جميعا على تلك
الاخبار لكن في الوجه الاول تامل لاحتمال ان يكون ماخذهم في العمل مختلفا فبعضهم
للقطع وبعضهم للظن فالاجماع غير كاشف واذا ثبت الحجية في الخبر الواحد لهم بالوجهين
او باحدهما ثبت في مطلق الخبر الواحد المتصف باوصاف تلك الاخبار بالاجماع المركب
للاجماع على عدم مدخلية خصوص تلك الاخبار الاحاد ويثبت لنا ايضا ذلك الحكم لاجل دلالة
الاشتراك والفارق المنصوص باحد الوجوه السابقة مندفع بما مر اما الفارق في جهة
الزمان او الاشخاص فواضح واما من جهة العلم بالمطابقة فهي ان علم المعصوم بالمطابقة
لا يكفي مع عدم علم العامل الذي من شأنه حجية خبر الواحد بكونه وضعا وتكليفا وان كان نوقش
الواقع للاجماع على انه لو لم يكن حجة لم يكن مطلقا طابق الواقع ام لا وضعا وتكليفا
ان الامامية على فرق فمنهم من يعمل باخبار الكتب الاربعة لاجل اعتقاده قطعيتها
غالبا او كلا كالمرتضى ومنهم من يعمل بها لاجل اعتقاده بحجية خبر الواحد وان كان فيها
احادا كالشيخ ومنهم من يعمل بها من باب الظن لاعتقاده انسداد باب العلم بالمعنى
الاعم فكل الفرق عاملون بتلك الاخبار كل من جهة فيحصل لنا الكشف من اتفاقهم
على العمل بتلك الاخبار المدونة في الاربعة على انها حجة عند المعصوم لنا اتفاقهم على
فيكون الاخبار الموجودة في تلك الكتب حجة لنا بالدليل الخاص وهو اجماع الامامية
على العمل بها سلفا وخلفا فباب العلم غالبا منسد وتوهم ان مثل هذا الاجماع غير كاشف

عن رضا المعصوم ع لكون الجهة تقييدية لا تعليلية نعم لو اتفق الكل على حكم لكن لا لاختلاف في
القضية بل لاختلاف الادلة   انه لا ريب في تدوين الكافي في زمان الغيبة
الصغرى وهي زمان حضور الامام عليه السلام وتمكنه عن الورع ولا ريب في اشتهار
ذلك بين الامامية لكونهم يومئذ طائفة قليلة مع كون الكليني من المشاهير فيهم
بحيث كانوا يعملون باخبار الكافي مع حكم العادة بعدم حصول العلم لهم غالبا
وحكم العادة باطلاع الامام على ذلك كاطلاع سائر الامامية ومع ذلك قررهم عليه
فذلك كاشف عن حجية اخبار الاحاد المدونة في الكافي ويتم سائر الاقسام بل جميع الاحاد
المعتبرة بالاجماع المركب على عدم مدخلية خصوص الكافي فتم   امر قطعي مركب من
امور ظنية   ذهاب المش الى حجية خبر الواحد ولذا قالوا انه مظنون الاعتبار مذهب
الشيخ واتباعه الى ذلك بل الكليني والفقيه ايضا مذهبهما على الحجية لانهما ذهبا الى اعتبار
ما في كتابيهما وفيهما الاخبار العلاجية ولا مصير الى العمل بها الا بحجية خبر الواحد للامر فيها
بالرجوع الى الاعدل والافقه ولا يتصور ذلك الا في اخبار الاحاد ولا يمكن تمييز ما هو
للتقية عن غيره بذلك بل علاجها ايضا مذكور فيها زيادة على ذلك   تدوين كتب
الاخبار من العلماء الظاهر ذلك منهم في عمل الغير بها وان امكن القول بان ذلك
لعملهم حيث حصل لهم العلم ولكنه خلاف الظ لغلبة عدم العلم للغير فاذا كان الظاهر
من عملهم ذلك فالظاهر وجود مدرك لهم على الحجية والا لكان العمل لغوا   الاجماع
المنقول عن العلامة والشيخ وغيرهم على الحجية واما اجماع السيد المرتضى المدعى على الخلاف فموهون
اولا بذهاب المش الى الحجية فكيف يتحقق الاجماع مع ذهاب المش الى الخلاف وثانيا بان

الاجماع

الاجماع المنقول على الخلاف اكثر وثالثا بان الشهيد من جانب السيد اظهر على ما
قيل انه غلط في الكلام وعدم حجية الاخبار فيه فظن تعديه الى الفقه ايضا وان تتبع
الشيخ في الفقه والاخبار اكثر وهو اعرف بحال الفقهاء ورابعا بان كلام السيد ليس
بصريح في ان القوم اجمعوا على عدم الحجية لدليل لهم عليه فيحتمل ان يكون اعتماده على
الاصل بمعنى انه ادعى اجماعهم على عدم الحجية للدليل لعدم وجود دليل لهم على الحجية
فحكموا بعدم الحجية للاصل ولكن الشيخ ادعى ثبوت الدليل فهو مقدم فتم ومنها
نفس الاخبار العلاجية الظاهرة بل الصريحة فيما ذكر من اعتبار خبر الواحد ولكن
وجه الظنية عدم قطعية صدور تلك الاخبار فلو قطعنا بصدورها لقطعنا
بحجية خبر الواحد ولكن وجه الظنية عدم قطعية صدور تلك الاخبار ومنها
تدوين العلماء علم الرجال الظ ذلك في قصد المدونين اعتماد الاتين وان
لم يحصل لهم العلم ومنها ان المظنون ان بناء العقلاء على اعتبار خبر الواحد
في امورهم دينا ودنيا الا ما دل عليه الدليل ومنها تقرير المعصوم ع بتدوين الاخبار
الظاهر في اعتماد الاتين عليها وان لم يحصل لهم العلم كما هو الغالب ومنها ان
القائم عج مع علمه في زمن الغيبة الصغرى بالكافي الذي هو ايضا زمن الظهور ولم يدون
بنفسه ع كتابا مشتملا على ابواب الفقه جميعا بحيث يكون مغنيا ويبلغ ذلك الكتاب
الى شيعته ع بحيث يحصل لهم العلم بان ذلك الكتاب منه ع كما يعلم بكون التهذيب
من الشيخ فذلك كاشف ظنا عن اكتفائه بعمل شيعته بما في الكتب المدونة من اخبار
الاحاد فتلك الامور الثمانية مركبة كاشفة قطعا كاحد الامور السابقة عن حجية خبر الواحد

في الجملة ولو لم تكن تلك مفيدة للقطع فالمركب من الجميع يفيد القطع ومنها قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة ان خبر الغير اما يقبل مط واما يرد مط
واما يتوقف ويتبين ثم اما قبولا واما ردا والآية الشريفة دلت على ان خبر الفاسق
من القسم الثالث ودلت بمفهومها الوصفي على انه ان جاءكم غير الفاسق فلا يتبين
كما في خبر الفاسق بل اما يقبل مط واما يرد مطلقا ولا سبيل الى الثاني لنفي الآية
اياه بمفهومها الموافق والا لزم كون العادل اسوء حالا من الفاسق فلا بد من
قبول خبر غير الفاسق مطلقا سواء كان عادلا ام لم يكن عادلا ولا فاسقا بناء على
ثبوت الواسطة بين العادل والفاسق كمن هو في اوايل بلوغه او اسلامه ويمكن
الاستدلال بمفهوم الشرط فانه ان لم يجيئكم الفاسق فلا يجب التبين وذلك مطلق
من افراده مجيئ خبر العادل كما ان من افراده عدم مجيئ احد فهو باطلاقه يدل على عدم
وجوب تبين خبر العادل وبنفي الرد المطلق بمفهوم الموافقة ويبقى القبول المطلق
ثابتا بالمفهوم المخالف منضما الى المفهوم الموافق ومنها قوله تعم فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فان المراد باهل الذكر اهل العلم على مذاق القوم وقد استدل
بها على جواز الرجوع الى المفتي ولزوم التقليد على ذلك يمكن الاستدلال بها
على حجية خبر الواحد الذي جاء به العالم به سواء نقل اللفظ ام المعنى نعم مورد الآية
التبين بالسؤال فيختص الحجية بخبر عادل مسبوق بالسؤال ولكن يتم الامر في غير ذلك
العادل المسبوق بالاجماع المركب والعجب من القوم حيث لم يتفطنوا الى ذلك الدليل

مع انه

الدليل مع انه اظهر دلالة من غيرها من جعل الذكر العلم من آية الكتمان
قوله تعم فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وتفصيل الكلام في تلك الآية انه يستفاد منها
احكام خمسة لزوم التفقه في الدين عبادة ومعاملة كون ذلك
واجبا كفائيا قدر الكفاية كون الانذار والافتاء كذلك
لزوم القبول والحذر اما تفصيل الكلام في الاول من الخمسة فاعلم ان الآية
الشريفة بظاهرها يقتضي لزوم التفقه في جميع ابواب الفقه نظرا الى اطلاق الدين
ومقتضاه لزوم العلم بالوجه وعدم كفاية القدر العلم بالقدر المشترك فيما
اشترك فيه الجنس من النوعين كالوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة مع الفعل
في الاول والترك في الثاني ومقتضى لزوم العلم به عدم صحة عبادة الجاهل بالفعل
كما اختاره بعض ايضا نظرا الى ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن لم يعلم الوجه
فليس فيه مجتهدا ولا مقلدا فعبادته باطلة وانت خبير بفساد هذا المدرك لان تلك
العبارة من العلماء وهو ليس بحجة ولم يثبت الاجماع على مضمونه بحيث يشمل محل
البحث مضافا الى ان المجتهد لو اجتهد وانجر اجتهاده الى عدم لزوم العلم بالوجه
فلم يحصله لذلك فقلده الناس فيه فلا يصدق على هذا المجتهد والمقلد انهما ليسا
من احد الصنفين بل هما داخلان فيهما فالاحسن التمسك في ذلك باطلاق الآية
الشريفة ولعله مستند من يقول باللزوم ولكنه ايضا محل اشكال نظرا الى بناء
العقلاء على عدم اللزوم كما مر فلا ينصرف الاطلاق الى هنا فلا يثبت من الآية لزوم العلم

الآية الكريمة ... الاستدلال ... على حجية اخبار الآحاد

بالوجه ولكن يشكل ذلك بانه لو فرضنا احداً علم بمواضع الاحتياط في جميع العبادات من دون علم
بالوجه في تلك الموارد فيصدق عليه عدم التفقه وينصرف اليه الاية ويذهب حجية
بناء العقلاء فيه لانه تقليدي واذا ثبت هنا نثبت فيما اذا علم الوجه في اكثر الموارد ولم
يعلمه في موضع وموضعين بالاجماع المركب فان قلت يمكن القلب باثبات عدم اللزوم
في الفرض الاخير ببناء العقلاء وفي الباقي اعني الفرض الاول بالاجماع المركب قلنا بناء
العقلاء في كلا الفرضين موجود من باب واحد وهو كفاية الجنس علماً وانا علمنا بعدم
اعتبار العلم بالجنس من حيث هو عند الشارع في موضع علمنا بعدم اعتبار تلك الجهة
من حيث هي فلو بنى العقلاء على اعتبار تلك الجهة من حيث هي في موضع كالاحتياط
لورود الدليل على عدم اعتباره ثم مع ان ضميمة الاجماع المركب الاول الدليل الا
التنجيزي بخلاف الاخير فانه تعليقي كما تقدم ويمكن ان يجاب عن الاية الشريفة في مقام
اثبات اللزوم بوجوه الاول منع شمول الاية الشريفة للفرض الاول لعدم انصراف
الى لزوم تحصيل العلم لمثل الشخص المفروض العالم بمواضع الاحتياط جميعاً وذلك
لان الاية الشريفة ملقاة الى المشافهين وان شمل المضمون للجميع فلابد من الرجوع
الى عرفهم بل المتعين ذلك وان قلنا بعدم اختصاص الخطاب بالحاضرين كما ثبت ولزم
لزوم الرجوع الى عرفهم فنقول ان الاية الشريفة لا تثبت لزوم التفقه في الوجه لمثل الشخص
المفروض نظراً الى عدم الانصراف عند اهل ذلك الزمان كان بدو الاسلام والناس
ما كانوا يعلمون من الاحكام شيئاً حتى الضروريات ولو علموا لعلموا قليلاً من الموارد
ومثل الشخص العالم بمواضع الاحتياط شرطاً وجزءاً وركناً كان نادراً فلا ينصرف لزوم

التفقه

التفقه له بل يثبت لمثل اهل ذلك الزمان فالبا الثاني انا سلمنا الانصراف ولكن نقول لا بد من
تقييده بالنسبة الى مثل ذلك الشخص لان وجوب تحصيل الاحكام ليس نفسياً فقط بالاجماع بل
نفسياً من جهة وغيرياً من اخرى او توصلياً ونفسياً من جهتين ولعله اجماعي كما ادعاه
الاستاد بل اما غيري صرف واما توصلي صرف لاجل تحصيل العمل والحكم الواقعي كما هو مقتضى فهم
العرف من الامر بالتحصيل ولعل ثمرة عدم امكان العمل غالباً عادة الا بتحصيل العلم واذا
فرضنا وجود العمل الواقعي فلا يتصور بقاء لزوم التحصيل لان التوصلي والغيري يسقط
بعد سقوط ذلك الغرض والثالث انا سلمنا ذلك ايضاً ولكن الاية الشريفة لا تثبت
الا الوجوب الكفائي ونحن نمنع الوجوب العيني وتحصل الثمرة عند وجود من به الكفاية
مضافاً في كل ذلك الحال ذلك لا يثبت الاشتراط بل اللزوم فقط الا ان يدعى وجود اجماع
مركب بين اللزوم النفسي والاشتراط ولكنه محل تامل واما الثاني من الحجة فوجه دلالة الاية
الشريفة عليه انه لا يلزم التفقه المراد هنا منه تحصيل العلم او الفهم الاعم من الاجتهاد الذي
هو المعنى اللغوي على طايفة من كل فرقة فاذن الاجتهاد للعمل والانذار والابلاغ لا يجب
على كل احد للاية الشريفة مضافاً الى الاجماع المحقق ولا ينافي مخالفة الحلبيين وبعض
البغداديين بل الاجماع المنقول موجود ايضاً بل يستفاد دلالة العسر ولزوم الاختلال في
النظم وان كان الاصل معهم لاصالة عدم السقوط بعد فعل الغير ولكن مقتضى اصالة
البراءة هو الكفاية فيما لو صار مكلفاً بعد اثبات وقوع الفعل من احد ولكن بعد تعارضهما
المركب يحصل التعارض بين الاصلين ويقدم الاستصحاب على البراءة الا انها ايضاً
مؤيدة بذهاب الاكثر والحاصل انا وان سلمنا كون الاصل معهم مع انه محل

فقد

اشكال ولكن الدليل الاجتهادي موجود واما الثالث من الخمسة فهو انه مذكور في الاية الشريفة
الكفاية وليس يكفي مجتهد ومجتهدان في العالم وان امكن كفايتهما بالنسبة الى الفتاوى الا
ان المرافعات تتعطل فلا بد من ان يكون في كل فرقة طائفة بقدر ما يكفون الجميع حتى المرافعات كما هو
الظاهر من الاية وما قيل من امكان مرافعة المقلد براي مجتهد فهو بمعزل عن التحقيق ولعله خلاف
الاجماع ايضا كما هو خلاف الاصل واما نصب المجتهد نائبا من جانبه للمرافعات كالمعصوم
فغير جائز بالضرورة فمثبت كفايته وجوازه كافرا ما في مقابل الاسلام او الايمان وما
تمسك به في جواز تقليد المقلد من لزوم العسر فهو غلط لكون العسر ناشيا من تقصير المكلفين
في عدم اقامة من به الكفاية لا منهم ولكن الاشكال في انه لو اقام طائفة لا منهم من تكفيهم
او وجد لهم وبقي طائفة اخرى كاهل بلد اخر بلا مجتهد فهل يجب على تلك الطائفة المستغنية
الواجدة لمن به الكفاية اقامة فرقة من المجتهدين لتلك الطائفة الاخرى فقط للامتثال ظاهر
الاية الشريفة فان اضافة القوم الى الضمير يوجب الاختصاص في الوجوب ظاهرا بقي اشكال اخر وهو
انه لو وجد في فرقة من به الكفاية مع الزيادة مع فقدانه في الفرقة الاخرى فهل يجب على
المتفقهين في تلك الفرقة المهاجرة الى الفرقة الاخرى بقدر زيادتهم عن الفرقة الاولى
ام لا الحق الاخير للاصل وظاهر الاية من لزوم انذار كل طائفة فرقة لا غير ثم لو طالب تلك
الفرقة الخالية عن الفقيه فقهاء تلك الفرقة الواجدة وقاموا بامورهم فهل يجب عليهم
الاجابة ام لا الحق لا للوجهين المذكورين وما يمكن التمسك به في اللزوم في المقامين
انما هو عموم ادلة الارشاد والامر بالمعروف ولكنهما لا ينصرفان الى مثل ذلك الا ترى
ان اهل بلد لا يهاجرون الى البلاد البعيدة للامر بالمعروف وعليه بناء العلماء كافة

ثم لو كان

ثم لو كان فرقة يكفيهم فقيهان فواحد منهم تفقه بنفسه وبقي اتفاق شخص اخر للتفقه
فهل يجب ذلك الاتفاق على تلك الفرقة حتى على ذلك الفقيه ام على غيره لانه اتى بتكليفه الحق
الاخير وعليه تامل واما الرابع من الخمسة وهي ان الاية الشريفة لتضمنها لقوله ولينذروا
اذا رجعوا اليهم على لزوم التبليغ لان الانذار لغة هو التبليغ وهو قد يكون بطريق الافتاء
وقد يكون بطريق الاخبار واطلاق الاية الشريفة يؤدي جواز التبليغ لكل عالم بالحكم كما هو
واضح بكل من القسمين ولكن الاجماع خصص تبليغ المجتهد بطريق الافتاء اذ اخباره
لا يجدي للمقلد وخصص تبليغ المقلد بطريق الاخبار اذ افتاؤه لا يسمن ولا يغني من جوع
نعم من كان له منصب الافتاء والاخبار معا كان فرضنا وجوده في زمان المعصوم فله الخيار
واما الخامس من الامور فهو دلالة الجزء الاخير من الاية على حجية خبر الواحد اي حجية المبلغ
فليشمل الاخبار ووجه الدلالة بيانه يحتاج الى بيان امور الاول انك عرفت ان الانذار
لازم والثاني ان كلمة لعل لغة لامرين الاول الترجي المستلزم لاحتمال الوقوع عند المترجي وعلى
عند المترجي والاخر انه لافادة كون المترجى غاية لما سبق ككلمة حتى واللام فهو حينئذ كون الحذر
غاية للانذار والثالث انه لا ريب ان الحذر وهو الخوف لا معنى لكونه غاية للانذار اذ مجرد
خوف الناس غير مطلوب من الحكيم وليس الشان طلبه فالمراد من الحذر غاية اخرى وهي ترتب
الاثر والعمل والرابع ان كلمة لعل هنا على معناه الحقيقي وهو كون المترجي ذا احتمال لدى
غير ممكن في حق الحكيم على الاطلاق فلا بد من ارادة معنى مجازي وهو بيان الواقع وان الحذر
قد يحصل وقد لا يحصل اذا ظهر تلك الامور ظهر ان المركب منها يقتضي كون المراد من الاية
ان الانذار واجب عليكم حتى يترتب عليه الاثر وهو العمل من المنذرين فنقول لازم ذلك

وجوب العمل بخبر الواحد من وجهين الاول ان الانذار اذا كان واجبا فالعقل ايضا يحكم بترتب
الغرض حصول الاثر ايضا حصوله لا ان ما والحاصل انه يحكم العقل بعدم محبوبية عدم ترتب
الاثر فيجب العمل بخبر الواحد ولكن لا يتم ذلك لان الوجوب الا من العقل لا ان الشارع حكم بذلك كي
ان العقل يكشف عن حكم الشارع بذلك بل العقل بنفسه يحكم بانه اذا كان الانذار لازما كان
السماع لازما والترك غير محبوب والثاني ان الاية بالدلالة اللفظية تحكم بجواز الحذر وان
لم يحكم بوجوبه ولكن الاجماع المركب موجود على انه اذا كان جائزا كان واجبا ثم لا يخفى ان
تمامية الاستدلال لا يحتاج الى اخراج لعل عن معناه الحقيقي بل لو صدر ذلك الكلام من جاهل
غافل لدل على اللزوم عنده باحد الوجهين ان علمنا منه اما الوجوب واما الحرمة والا
فالوجه الاول موجود وانما اخرجنا ذلك عن معناه الحقيقي لعدم تصوره في حق الحكيم على
الاطلاق والا فالاستدلال بدونه تمام وقد ظهر مما ذكر وجوه من الايراد على صاحب المعالم
حيث قال في بيان الاستدلال بتلك الاية ان المعنى الحقيقي غير ممكن فالمعنى انه يجب الحذر فان فيه
اولا ان اقرب المجازات ليس هو الوجوب بل ما ذكرناه من ان المراد بيان اللازم والوجوب لكن
عرفا لا اعتبارا وثانيا بان وجوب الحذر لا معنى له لانه امر غير اختياري فان قيل ان مراده
وجوب ترتب الاثر قلنا ان هذا مجازان احدهما في كلمة لعل والاخر في الحذر فتدبر وثالثا
ان ظاهره توقف الاستدلال على اخراج لعل عن حقيقته وقد عرفت ان تمامية الاستدلال لا يحتاج
اليه بل الاخراج لامر اخر وانه لو صدر هذا الكلام عن جاهل غافل وبقي كلمة لعل على حقيقته لدل
ايضا على الوجوب باحد الوجهين كما مر فان قلت الانذار التبليغ مع التخويف فالاية لا تثبت الا حجية خبر
الواحد المثبت للوجوب او الحرمة لتضمنه التخويف قلنا يثبت الكلام في الباقي بالاجماع المركب ويتم

القلب

القلب ايضا فتلك ادلة على حجية خبر الواحد بالخصوص ولكن في الاول من الادلة وهو
الاجماع كلام اذ غاية ما يثبت من الاجماع هو وجوده على الحجية عند اصحاب المعصومين ولكون حجيته
في زمن الرسول صلعم وسائر المعصومين واما بالنسبة الينا فلم يثبت فلعل حكمنا غير حكمهم لا لاجل
اختلاف الاشخاص ولا لاجل اختلاف الزمان ولا لطول السند وكثرة الوسائط ولا للعلم بالمنافاة
بل لاجل وجود العلم الاجمالي لنا بوجود المعارض غالبا بين الاخبار والتفاتنا الى ذلك غالبا
فانهم لو التفتوا الى المعارض كان في غاية القلة ايضا ولعله لاجل ذلك كان حكمنا مع حكمهم
في زمن الرسول صلعم مثلا والمعصومين مختلفا من وجهين احدهما لزوم الفحص علينا من المعارض
في الاخبار على فرض الحجية اجماعا من القائلين بالحجية لاحتمال وجود خبر معارض للمتفقة وما كان
ذلك لازما عليهم والاخر ان الحجية على فرضها مختصة لنا بالخواص هنا وهم الفقهاء لا كل العلماء
ولا العوام بخلاف هؤلاء فكان الخبر حجة لهم كلهم كما ان النقل من المجتهد في زماننا حجة للعوام
العلماء الغير البالغين رتبة الاجتهاد ايضا فلعل حالنا مخالفة معهم في الحجية والعدم ايضا
كما انها مخالفة على فرض الحجية في هذين الحكمين بالاجماع من القائلين بالحجية والحاصل ان
الكاشف عن الحجية لنا ممنوع وايضا نقول انه ما الثمر في اثبات حجية خبر الواحد في مقابل القائلين
بالانسداد فان كان الثمر في الفحص والعدم فقد عرفت انه لا ثمر على القولين او كان في الحجية
والعدم فهو ايضا لا ثمر للقولين وان كان في حجية الخبر عند احدهما دون الاخر فقد ظهر انه لا ثمر
على القولين اما الحجية بالخصوص او الانسداد وان كان في التعدي الى غير الخبر من الظنون فنقول
ان كفى الاخبار في الفقه فلا يجوز التعدي على القولين اما على الحجية من حيث الدليل الخاص
فواضح واما على الانسداد فلانه القدر المتيقن من العمل لاحتمال الخصوصية وان لم يكف

فيجب التعدي على القولين وان كان الثمرة في صورة المعارضة مع الظن غير الخبر كالشهرة فنقول لا يحصل الثمرة
ايضا لان الدليل المعارض للخبر اما مقطوع عدم حجيته عند الفريقين فمطرح كلا الفريقين او مقطوع
الاعتبار عندهما القطعية السند كالكتاب والمتواتر اللفظي فان كان الظن الشخصي في احد الطرفين
فيقدم وان لم يكن في شيء من الطرفين فيقدم الكتاب والسنة المتواترة ايضا واما القطعية السند
ظني معتبر عند القائلين بالانسداد دون المخصوصين كالشهرة فان كان الظن الشخصي في احد
الطرفين فيقدم ايضا اما تقديم الخبر فواضح عند الفريقين واما الشهرة فعند كون الظن الشخصي
في جانبها فعلى مذهب المطلقين واضح واما عند المخصوصين فالدليل الداعي للمطلقين
على ذلك واما اذا لم يكن الظن الشخصي في احد الطرفين فيقدم الخبر ايضا الا احتمال المخصوصية
عند المطلقين وتحقق المخصوصية عند المخصوصين فلا فائدة للنزاع بين المخصوصين
والمطلقين المدعين للانسداد فان قلت لا يلزم الفحص على المخصوصين لعلمهم بالخبر بالسبب
السبب واما المطلقون فلاجل دوران امرهم مدار الظن وهو لا يحصل الا بعد الفحص فيلزم
عليهم الفحص فالثمرة موجودة قلنا الاجماع البسيط قائم على لزوم الفحص على الفريقين وان كنا
عدم وجود الاجماع البسيط فالاجماع المركب موجود فان كل من قال بجواز العمل بخبر الواحد
قال بلزوم الفحص فان قلت المخصوصين يعملون بالاخبار حتى في صورة المعارض الذي
يكون الظن الشخصي معه كالشهرة لعموم ادلتهم فيكفيهم الاخبار فيتعدون منها قلنا دليل
المخصوصين ان كان لفظيا فينصرف الى صورة عدم المعارض وان كان لبيا كالاجماع فالقدر
المتيقن منه هو ذلك ايضا فاما يكفيهما او لا يكفيهما فان قيل بعد ثبوت الحجية للمخصوصين
عند عدم المعارض يثبت الحجية حتى مع المعارض للاجماع على ان الدليل اذا كان حجة عند عدم

المعارض

المعارض فهو حجة عند المعارض لشكوك الاعتبار ايضا قلنا ان يثبت ذلك الاجماع فينفع كلا
من المطلقين والمخصوصين فيكون الاخبار حجة مطلقا للفريقين فان كان الاخبار يكفي فيكفي
لهما فان قلت يحصل الثمرة في التعدي في حجية خبر الواحد الى غير الفروع كالاصول العملية فيتعدى
المخصوصين دون المطلقين قلنا ليس لازم المطلقين عدم التعدي بل ربما يتعدى بعض من حجية
الظن حتى في الاصول العملية كالفاضل القمي وليس لازم المخصوصين التعدي بل ذلك تابع لدليله
فربما لا يكفي دليله الا الحجية في الفروع فان قلت يمكن جعل الثمرة في التعدي الى غير الخبر لاجل عدم الكفاية
حتى يعني انه قدر مشترك بين الفريقين بل لاجل لزوم الترجيح بلا مرجح عند المطلقين كما لو تعارض
الشهرة مع الخبر وكان الظن الشخصي في جانبها لا في الخبر كاف في الفروع وقدر متيقن في الحجية
فيتعدى به لانا نقول لكل جهة رجحان ومرجوحية فالمتيقن مرجح للخبر والظن الشخصي للشهرة فترجيح
احدهما ترجيح بلا مرجح قلنا كون الخبر قدرا متيقنا حتى في تلك الصورة كما هو المفروض يكون مرجحا
قطعيا لا يكافؤه رجحان الشهرة الا ان يمنع المطلقون كونه قدرا متيقنا حتى في تلك الصورة
فح يتم الثمرة بعدم كفاية غير المعارض من الاخبار عند المطلقين فلا بد من التعدي اما الى الخبر
المعارض او الشهرة فتثبت حجيتهما معا بالترجيح بلا مرجح فان قلت الخبر المعارض راجح لكونه مظنون
الاعتبار والشهرة مشكوكة الاعتبار او موهومة قلنا الظن الشخصي ايضا مع الشهرة كما فرضنا فيتساويان
ويثبت الباقي بالاجماع المركب والحاصل انا لو فرضنا شخصا لا يكون حجية الخبر مطلقا او غير المعارض
قدرا متيقنا له لا يمكن له جعل الثمرة واما مع كون الخبر قدرا متيقنا في الحجية فلا يتم مع القول
بالكفاية فلا يتح في التعدي من احد الامرين اما منع الكفاية فهو قدر مشترك بين الفريقين
او منع كون الخبر المعارض قدرا متيقنا وهو ايضا قدر مشترك الا ان يكون النزاع بين الفريقين

صغرويا فيدعى المخصوصون انه القدر المتيقن وانه الكافى وينكر المطلقون احد الامرين او هما
كما هو ظاهر بعض المطلقين ظاهر فيحصل الثمرة فان قلت يمكن الثمرة عند تعارض خبر الاعدل مع العادل
مع كون الظن الشخصى الحاصل من الدليل المعتبر كالقياس مع خبر العادل فالمطلقون ياخذون بالاعم
لكون خبر العادل بملاحظة القياس مساويا للاعدل فان المناط هو الظن عندهم بخلاف المخصوصين
لعدم اعتنائهم بالظن حتى يوجب رجحان خبر العادل قلنا المطلقون لا يقولون بان الظن الفعلى
يجعل الدليل الضعيف مساويا للقوى بل عند تساوى الدليلين يحكمون بالترجيح بسبب الظن القياسى
فلنرجع الى ما كنا فيه من رد الاجماع فان ذلك كله كلام وقع في البين وقد عرفت انا لا نمنع الاجماع
ولكن نمنع الاثر الذى ولكن نقول انا لا نسلم الاجماع حجة لهم ورد ذلك لان كلامنا انما هو فى حجية
خبر الواحد على فرض انفتاح باب العلم كزمان السيد المرتضى على زعمه ورد ذلك الاجماع لم يثبت منه
الحجية لهم حين الانفتاح بل كان باب العلم فى الاغلب منسدا لهم لعدم تمكن المعصوم عادة من
قضاء حوائج الجميع مشافهة وعدم تمكن كل الناس من اخذ مسائلهم عنه فانه عليهم
ولم يكن الاخبار ايضا مجتمعة لهم بحيث يحصل التواتر او الاحتفاف بالقرينة غالبا كما فى المجتهد
وفتاويه فى زمانه بالنسبة الى مقلديه فلعل رجوعهم الى العمل بخبر الواحد بسبب عدم الانسداد
واما اذا فرضنا انفتاح باب العلم كزمان السيد المرتضى الذى اجتمع فيه الاخبار والاصول
بحيث يحصل العلم غالبا اما وجدانا واما بالمتواترات اللفظية او المحفوفة بالقرينة فلم يثبت
الاجماع للمشافهين والموجودين زمن المعصوم ايضا حتى يثبت بادلة الاشتراك فان قيل
ربما يسئل الشخص عن زرارة فى حضور المعصوم مع تمكنه من الاخذ عن المعصوم
قلنا لعل الانسداد الاغلبى صار سببا لحجية خبر الواحد لهم حتى فى تلك الصورة وحاصل الجواب

عن الاجماع

عن الاجماع منع تحقيقه حال الانفتاح اولا وهو محل الكلام وثانيا بعد تسليم ذلك لم يمنع الشارع
للعلم الاجمالى لنا غالبا بوجود المعارض والاخبار الكاذبة دونهم بل لو التفتوا الى ذلك لكان ذلك
الالتفات منهم فى غاية الندرة فان قلت نفرض حصول الفحص بحيث قطعنا بعدم المعارض فالعلم
الاجمالى بالنسبة الى ذلك الخبر غير موجود بل عدم المعارض معلوم تفصيلا فيصير مثلهم بالنسبة الى
ذلك الخبر ويصير ذلك حجة لنا فاثبتنا بالاجماع المركب قلنا احتمال الكذب والعلم الاجمالى به باق
واما ثانى ادلتهم فيمكن الجواب عنه بان غاية ما يدل عليه النصب بلحاظ الوجوه الثلاثة من الحديث
الاستقراء وتقرير المعصوم انما هو حجية الاحكام الصادرة من الولاة فيما يتعلق بالحكومة والمرافعات
من الحدود والتبعات سواء حكمهم بطريق الانشاء او الاخبار لكن لاجراء الحكم واما علمهم على
ذلك الولات وان لم يكن قطعيا ولم يكن فيما يتعلق بالحكومة كالمسائل الشكية والسهوية والصلوة
فلا نسلمه ومن عدم علمهم على نحو تلك الاخبار الصادرة من الولى لا يلزم فيه شئ من المذكورات
ذلك لكن يجب عنه بالوجهين اللذين اجبنا عن الاجماع ثم لو تمسك الخصم لا بالنصب فقط بل بعملهم
عليهم او به منضما معه فيجب عنه اولا بمنع علمهم حتى فى الاخبار الظنية الغير المرتبطة بالحكومة وثانيا
بان مرجع ذلك ايضا الى الاجماع لكن اجماع طايفة خاصة فيجب عنه بما اجبنا من الاجماع واما عن ثالث
ادلتهم فيمكن الجواب اولا بان الرسل اعلامهم كان غالبا بطريق الافتاء لا الاخبار ونمنع من علمهم على
اخبار الرسل مع عدم القطع بهم وثانيا وثالثا بما اجبنا عن الاجماع واما عن الرابع فيجاب بان مرجعه
الى اجماع القوم على العمل بما فى الاصول كما ان مرجع الاول الى اجماعهم على العمل بمطلق الخبر ويجرى فى الرابع
من الايراد ما كان فى الاول فان قلت لا يمكن ان يجاب عن الرابع بمنع الانفتاح كما قيل فى الاول
لان ذلك لا يمشى فى اواخر المعصومين التى اجتمع فيها الاصول قلنا فمثل ذلك الزمان يمنع ايضا

واما عن الخامس فيجاب اولا بان اجماع العلماء على العمل بما فى الكتب الاربعة ان كان مرادك منه الاجماع القولى
فلا اذ الاقوال فى المسئلة ثلثة المرتضى والشيخ والمطلقين والنسبة بين اقوالهم تباين كلى مفهوما وانما
من وجه مصداقا اذ يمكن ان يكون خبر متواترا عند السيد وغير مفيد للظن عند المطلقين وغير حجة
عند المخصصين فيعمل به السيد دونهما ويمكن العكس كبعض الاحاد ويمكن الاجماع كالمتواتر عند الجميع
وان كان مرادك الاجماع العملى فنقول ان الاجماع انما هو على الامر المجمل الغير المعين من بين الاخبار وهو
مادة الاجتماع بين الاقوال فى المصداق وتميز ذلك من بين الاخبار مع قلته جدا فى غاية
الاشكال بان يكون متواترا عندهم اجمع وهو غير كاف ايضا وثانيا سلمنا معلومية المجمع عليه تفصيلا
وكثرة ذلك ولكن جهة الاجماع تعبدية فلا يكون كاشفا وثالثا سلمنا الكشف ولكن لما كان
احد المجمعين عاملا بالاخبار من باب الانسداد وهم المطلقون فكان الاجماع منعقدا على العمل بها
فى زمان الانسداد لان النتيجة تتبع اخس المقدمات والمقصود اثبات الحجية فى زمن الانفتاح
فى مقابل السيد ايضا ورابعا سلمنا ذلك ولكن لا يثبت حجية الخبر من باب الدليل الشرعى الخاص من
اذ من جملة المجمعين المطلقون الذين يعملون من باب العقل فمن اين لك ان هذا ظن خاص
فانك لو كنت قائلا بالاثبات من باب العقل او مرددا بينه وبين الشرع لما كنت محتاجا الى نحو ذلك
التجشمات حتى يرد عليك ثلاثة الوجوه بل الشان ان تقول ح ان باب العلم منسد غالبا فح اما
قاطعون بحجية الاخبار فهو المطلوب واما شاكون فنقول الامر يدور ح بين العمل بالخبر او بغيره او بهما
لعدم امكان طرحهما لثبوت التكاليف والثانى ايضا منفى بالاجماع فاما الاول او الاخير وعلى
التقديرين يثبت المطلوب فيثبت اعتبار الاخبار الاحاد مرددا بين الشرع والعقل فلم تتجشم كل ذلك
واما عن السادس فبان تقرير المعصوم كتاب الكلينى فيه لا لانه حجة الخبر يحتاج الى اثبات علمهم بها

واطلاعه

واطلاعه عليه وكونهم متمكنين من العمل وعالمين بالعلم الاجمالى بوجود الكذب والمعارضات
وتقرير المعصوم اياهم مع تمكنه من الردع ومع ذلك اول الكلام واما عن السابع المركب من
الامور الثمانية الظنية فبان الشهرة والاجماع المنقول واخبار العلاج نسلم انها تفيد
الظن ولكنها غير كافية فى افادة القطع واما تدوين الكتب فيمنع افادته الظن اذ ليس الغرض
من التدوين كون غرضهم عمل الاتين وان لم يحصل لهم العلم الا ترى انهم ذكروا الاخبار
الاحاد الواردة فى اصول العقايد كالكافى مع الاتفاق على عدم اعتبارها فيها بل
المقصود من تدوينهم ابقاء اثار الشريعة وجمع الاخبار لينتفع به الناس اما لحصول
العلم لهم بالقراين او لحصول الظن لهم لو اكتفوا بالظن وللتاييد بخبر متواتر او لغير
ذلك وايضا فلعلهم نقلوا القطعيات عندهم وزعموا انها تكون قطعيات ايضا لمن بعدهم
للقراين التى عندهم ولم يعلموا فقدان القراين والحاصل ان مجرد التدوين لا يدل على قصد
ذلك الا ترى ان الفقهاء دونوا كتبا مختصرة فقهية لفتاويهم مع ان غرضهم ليس تقليد
الاتين كما قد يتوهم ويتمسك به على جواز تقليد الميت بل غرضهم ابقاء الشريعة وتميز
موارد الاجماعيات وغيرها واما تدوين الرجال فاهون دلالة اذ لعل الغرض تكثير
القراين للعاملين بالقطع وتكثير امارات الظن للوصفيين وغير ذلك واما تحريص بعض
الائمة بالتدوين فانما هو لعله لاجل ابقاء اثار الشريعة واما بناء العقلاء فيما كان العلم
بالمعارض والكذب غير ثابت بل مقطوع العدم او مظنونه او مشكوكه وفى غيره كالاخبار من
المجتهد ثابت ولكنه حجة ايضا وخارج عما نحن فيه واما عدم تصنيف القائم عج غير مفيد
للظن اذ ذلك فرع انفتاح العلم لاهل زمانه فلعله للانسداد ورئيهم فان قلت فلم يفتح باب

باب العلم لاهل زمانه ومن بعده قلنا لعله لم يكن صلاحا كما هو الظاهر لتفتيش الفتين مضافا الى ان
عليه ع بعمل اهل زمانه بخبر الواحد مم فان قلت الاخبار العلاجية مفيدة للقطع لكثرتها
قلنا كثرة الجزء الدال منها على المط وتواتره مم واما الجواب عن اية النبأ فاولا بان الاية المرتضى
مجملة لان قوله الذين امنوا وان كان عاما للمؤمنين بمعنى صلاحيته لارادة جميع المؤمنين او
المشافهين الموجودين في زمن الوحي ولكن بسبب دخول حرف النداء يختص الموصول وصلته
توجيه اليه الخطاب والنداء من المشافهين او غيرهم فيحتمل كون المشافهين المخاطبين الحاضرين
وامير المؤمنين ع ويحتمل غيرهم ايضا ان يكون مخاطبا معهم او مختصا بذلك الخطاب وعلى التقديرين
فالموصول مع صلته حقيقة لان وضعه عام والموضوع له خاص فان كان كناية عن ثلثة فهو حقيقة
او عن الف فكك بالتفصيل المبرهن في مقامه فح نقول يحتمل اختصاص الخطاب بالمعصومين المذكورين
او هم مع النبي ص ومع ذلك لا يمكن التمسك بتلك الاية على حجية خبر الواحد الصادر من العدل
الغير المفيد للعلم اذ من المقطوع عدم حجية مثل ذلك الخبر للمعصومين في اثبات الاحكام بل كان
عليهم اخذ الاحكام واعلامه من المنبع فلا يكون المفهوم مرادا من المخاطبين حتى يثبت
بل يمكن ان يقال ان ملاحظة مورد الاية يشعر باختصاص الخطاب بالنبي ص او المعصومين لانه اخبر عن
الارتداد وبوابه تبعا عن قبول خبره الا مع التبين ولا ريب ان اجراء احكام الارتداد من شأنهم
ومن ضاهاهم فتد وثانيا بانا سلمنا كون المخاطب اعم ولكن لعل المراد من الفاسق خصوص
الوليد ما يأتي من ان المتبادر الاتيان بالالف واللام فقد يتوهم بان الغرض لعله الاشعار بفسق
الوليد فجاء بلفظ منكرا لا التصريح بفسقه ليجيئ بالالف واللام واذا كان المراد من الفاسق
خصوص الوليد فلا مفهوم للاية يفيد حجية خبر العدل لان المفهوم ان جاء غير الوليد فلو تعدينا

وجه ان هذا الاحتمال يجري في كل خطاب ... الاحتمال لا ينافي ... ولا يقتضي ... انظر

الخبر

الى خبره فيكون ذلك من باب مفهوم اللقب لان جهة الوصف وهو الفسق على هذا لا يكون ملحوظا
بل يكون القيد خصوص الذات او المركب فيرجع الى مفهوم اللقب وهو غير حجة فتد وثالثا بان التمسك
اما على مفهوم الوصف وهو ان جاءكم غير الفاسق فلا يجب التبين فهو غير حجة ولا قرينة في المقام ايضا
على ارادة المفهوم فلعل القيد انما هو لاجل الاشعار بفسق الوليد او لاهتمام بعدم الاعتماد على خبر الفاسق
وان لم يعتمد خبر العدل ايضا واما على مفهوم الشرط فهو انه ان لم يجئكم فاسق بالنبأ فلا يجب التبين من
خبر الفاسق سواء لم يجئ خبر اصلا ام جاء العادل بالخبر وعلى التقديرين لا يجب تبين خبر الفاسق لانتفائه
فالاية لا تدل على عدم وجوب تبين خبر العدل مضافا الى ان السالبة بانتفاء الموضوع خلاف الظ
واما رابعا فبانا سلمنا حجية المفهوم ودلالة الاية الا انا لا نسلم الموافقة للمنطوق في الحكم كما هو غاية
ما يثبت من المفهوم حجية خبر العدل في الجملة وهو مسلم في مواضع وقع الاتفاق على اعتبار خبر العدل
كصورة حصول العلم في الاحكام من خبره ونحو ذلك كفتاوى المجتهد بطريق الاخبار وعن اقرب
ان مقتضى فهم العرف في الاية هو الموافقة في الحكم وخامسا سلمنا الموافقة في الحكم الا ان نحمل على
العموم في المطلقات نوع التواطي فنقول ان لفظ النبأ مطلق وهو منصرف الى الانباء المتعارفة
وهي الاخبار عن الامور الجلية ولا ريب ان اخبار الفاسق فيها لا يفيد العلم ولكن اخبار العادل
المتحرز عن الكذب عن مثلها يفيد القطع العادي غالبا فاذا حملنا النبأ في المنطوق على ما هو
المتعارف فيحمل النبأ في المفهوم ايضا عليه وقد عرفت ان خبر العدل فيه يفيد العلم غالبا بل خبر
غير الفاسق وان لم يكن عدلا لاسيما ان جعلنا الفسق بمعناه اللغوي وهو غير الخارج عن طاعة الله
فيختص بالمعصوم ونحوه فلعل امره تم بعدم وجوب التبين عن خبر العدل في الامور المتعارفة مبني على الغالب
من حصول العلم من خبره فلا يدل المفهوم بعد ورود مورد الغالب باطلاقه على حجية خبر العدل دائما

وجه ان ذلك الا احتمال خلاف الظاهر سلمنا ولكن المرجع يكون مفهوم اللقب اذ قلنا ان المفهوم تقييد بالوصف لا مفهوم الشرط فكان مرجعه ليس الى مفهوم اللقب ... منه

لم يفد العلم ولا ظهور في الآية ايضا في تعميم قبول خبر العدل في كل خبر متعارف وان لم يفد العلم نظراً
الى وروده مورد الغالب فلا ينافي لم لا تحمل الخبر على الاعم المتعارف في جانب المفهوم على الاعم من الظنون
والقطع لان وجه الحمل ان كان فهم العرف فغير موجود واقتضاء اصالة الحقيقة الى هنا غير مسلم
والعقل ايضا غير دال وسادسا وسابعا بما اجبنا به عن الاجماع الذي هو اول ما ذكرتم وثامنا
بان مفهوم الآية الشريفة باطلاقه مخالف للاجماع لدلالتها بمفهومها على اعتبار خبر العدل حتى في
الارتداد الذي هو مورد الآية الشريفة نزولا وهو خلاف الاجماع فلا بد اما من تخصيص المفهوم بغير
المورد واما تقييده بخبر العدل الذي وقع الوفاق على اعتباره كما لا يحصل من خبره العلم بالمنقول او
الفعل كالفتاوى من المجتهدين فانها اخبار ايضا فان المجتهد لو قال في مقام الفتوى بطرز
الاخبار يسمع منه ايضا لان غرضه الافتاء فدار الامر بين احد المحذورين اما التعميم في المفهوم
والتخصيص بغير المورد واما تقييده بالموارد الاجماعية فنقول اولا ان التقييد متعين لقبح التخصيص
بغير المورد وثانيا سلمنا جوازه لكنه مرجوح بالنسبة الى التقييد سلمنا التساوي لكن الاستدلال
ايضا ساقط ثم وحاصل هذا الجواب بطريق اوضح ان المفهوم لو كان حجة وما دام لزم حجية خبر العدل
في الارتداد الذي هو مورد النزول وهو خلاف الاجماع فلا بد في الفرار عنه من ارتكاب احد الامرين
اما نفي المفهوم مجازا واما تقييده بمواقع الوفاق كفتوى المفتي بطريق الاخبار وعلى الاول يلزم ارتكاب
المجاز وعلى الثاني ان ارتكاب التقييد واما التقييد بصورة حصول العلم فغير متصور لان المنطوق
مختص بالخبر الغير العلمي الصادر من الفاسق بشهادة الامر بالتبين فاختصاص المفهوم بالخبر العلمي
لا يناسب المفهومية لاشتراط اتحاد المفهوم مع المنطوق فيما سوى جهة الوصف او الشرط وكما ان نفي
في خبر الفاسق في المنطوق لا بد من اثباته في خبر العدل في المفهوم وبالعكس فتعين التقييد بصورة

وجه
اولا ان ههنا
لا تخصيص لسماع خبر
العدل في الارتداد ايضا
لكن في الجملة اي مع الانضمام
فلا بد انا ثبت الاعتبار لخبر العدل
بالذات حتى في مثل الارتداد
بخلاف الكافر فانه
لا يسمع حتى مع
الانضمام
وثانيا ان التخصيص بغير المورد صحيح
منه قدس سره ونور ضريحه

الوفاق وان لم يكن الخبر علميا كما مثلنا من فتوى المفتي فهذان امران من الامور بانتكان بهما
يرتفع مخالفة الاجماع لكن لا يتم الاستدلال ويصير مرجع المراد من الآية الى الاحتمال الذي ذكره
في الجواب الخامس من ان المراد هو عدم حجية الخبر الغير العلمي مطلقا ولما كان خبر غير الفاسق يفيد العلم
غالبا فلاجل ذلك يعتبر لو فهم اعتباره من الكلام وبقي احتمالان آخران يتم بهما الاستدلال
احدهما القول بوجود المفهوم بعمومه ولكن يخرج محل النزول وهو الارتداد ويقع بعدم سماع خبر
ايضا فيه مطلقا لا منضما ولا منفردا والآخر هو ذلك لكن باخراج حالة واحدة وهي حالة انفراد
العدل فقط وعلى التقديرين يلزم التخصيص بغير المورد اما على الاول فواضح واما على الثاني
فلان المورد في المنطوق هو اخبار الفاسق عن الارتداد من حيث هو فاسق منضما او منفردا
فيكون المورد في المفهوم ايضا هو اخبار العدل من حيث هو عدل منضما ومنفردا بمعنى ان العبرة
طبيعة العدل فاذا خصصته بفرد خاص وهو المنضم او قيدته بحالة الانضمام فقد رفعت
اليد عن المورد المفهومي ايضا وهو اخبار العدل من حيث هو هو واذا ثبت لزوم التخصيص بغير المورد
في الامرين الاخيرين فنقول اولا انه قبيح كما بكيت لان ذلك بمنزلة التصريح بالدخول ثم الاخراج كان
يقول اكرم زيدا او عمرا ولا تكرم زيدا بخلاف اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فان الخطاب بالنسبة الى
المورد كالعام يكون بمنزلة النص فاخراجه يكون قبيحا عرفا ثم سلمنا ولكن العرف يعد اطلاعه
على اخراج المورد باحد القسمين بفهم ارادة احد الامرين الاولين سلمنا التساوي فيجمل الآية
وتاسعا بان السيد المرتضى وغيره احتج عن عدم حجية خبر الواحد للاجماع الذي ادعاه عليه
فلو كان خبر الواحد حجة لزم وعاشرا بان تلك الآية الشريفة مفهومها معارض مع الآيات
الناهية عن العمل بما وراء العلم والنسبة بين منطوقها ومنطوق تلك الآيات اعم من وجه

[illegible]

مادة الاجتماع الخبر الواحد الصادر من العدل الغير العلمي فيتعارضان فيه ومادة الافتراق الظن

الحاصل من غير الخبر كالشهرة فتلك الآية ساكتة والخبر من العدل المفيد للعلم فالآيات الناهية ساكتة

والمفهوم يثبته امّا صريحًا وامّا بالاولوية ولا ريب ان تلك الآية منطوق والاكثر في هذه مفهوم واقل

الاان المفهوم قل موردًا فيبقى مرجح واحد للآيات الناهية سلمنا التساوي فنحمل الآية على من والحادي عشر

ان تلك الآية مفهومها معارض مع منطوق التعليل الحاكم بحرمة العمل بالجهل الذي هو في مقابل

العلم فيندرج فيه الظن ولا ريب ان النسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع خبر العدل الغير العلمي

فيثبته المفهوم وينفيه التعليل والافتراق في الخبر من العدل العلمي فالتعليل ساكت والظن الغير

الخبري فالمفهوم ساكت ولا ريب ان منطوق التعليل اقوى من منطوق ذلك المفهوم فكيف من نفسه

فيقدم فان قلت الجهل معناه مقابل الاعتقاد فالظن ليس جهلا حتى يحصل التعارض قلنا

اولا ان الجهل لغة هو ما قلنا سلمنا الاجمال فسقط الاستدلال والثاني عشر ان غاية ما يثبت

من الآية عدم وجوب تبين خبر العدل وذلك اعم من القبول فان قلت لو رد المطلق مستلزم

لكونه اسوء حالا من الفاسق قلنا اما المانع من ان يكون حكم العدل كالفاسق في حجية خبره بعد

التبين وعدم حجيته قبل التبين لكن يجب مع اتحاد الحكم الفحص والتبين عن خبر الفاسق لتفضيحه

اذا كذب او غير ذلك دون العادل نظرا الى تعظيمه واجلالا لا لعدم الاعتناء بكلامه لكن اذا لم يتفحص

لم يكن حجة وبعد الفحص يكون حجة فان قلت بعد اتحاد حكمهما ردًّا وقبولا بالنسبة الى قبل التبين

وبعده لا معنى لايجاب التبين في خبر احدهما دون الآخر قلنا وجوب التبين عن خبر الفاسق

اذا كان شرطيا بمعنى ان الفحص عن خبره واجب وجوبا شرطيا اي عند ارادة العمل بخبره والا فلا

يجب الفحص فيسلم انه لا معنى للوجوب في احدهما دون الآخر مع فرض اتحاد حكمهما قبولا وردًّا

وجه آنعبد دلالة الآية على خبر العادل في الغير العلمي فلانها نهت عن العمل بالعلم والآيات تنهى عن العمل بما وراء العلم

فان معنى اتحاد حكمهما اتحاد الوجوب الشرطي فيهما وامّا اذا كان وجوب التبين عن خبر الفاسق تعبديا

امّا الوجوبية نفسا بمعنى ان يكون الفحص عن خبره لازما بنفسه ومحبوبا وان لم يرد العمل

بقوله وامّا الوجوبية وجوبا غيريا بمعنى ان يكون واجبا عليه الفحص بخبره لاجل لزوم علمه

بالاحكام الواقعية وبالاخبار الصادقة فيجب عليه الفحص لاجل ذلك الغير فيمكن الاختلاف بينهما

في وجوب الفحص والعدم مع اتحاد حكمهما قبولا وردًّا بان يكون الفحص واجبا نفسيا في الفاسق

دون العادل لاجلاله او واجبا غيريا فيه دونه بل يكون فيه واجبا شرطيا لا غير بمعنى انه

ان اراد العمل بقوله لزم عليه الفحص وفيه عندي ان الظاهر من التعليل ان الوجوب في الفاسق

شرطي فلا يتجه هذا الجواب والثالث عشر ان الآية الشريفة على فرض التسليم دلت اولا

على عدم حجية خبر الفاسق ثم دلت بالمفهوم المخالف بالالتزام على عدم لزوم الفحص عن خبر العادل

او غير الفاسق ثم بالالتزام دلت بمفهومها الموافق بالنسبة الى المفهوم المخالف على قبول

خبر غير الفاسق فالمفهوم المخالف وهو عدم لزوم الفحص ملزوم للمفهوم الموافق وبمنزلة المنطوق

لذلك المفهوم الموافق واذا ثبت بالاجماع لزوم الفحص عن خبر العادل ايضا بالنسبة الى العارض

فلم يكن الملزوم وهو المفهوم المخالف مرادا واذا انتفى ارادة الملزوم انتفى ارادة لازمه لان

لازم لارادة الملزوم فاذا لم يكن الملزوم مرادا انتفى اللزوم كما لو لم يكن المنطوق مرادا لم يكن المفهوم

مرادا فلا يتوهم ان الآية بمفهومها دلت على امرين عدم لزوم الفحص ولزوم القبول واذا لم يكن

احدهما مدلولين مرادا فالآخر مراد لعدم الدليل على عدم ارادته لان ذلك يتم حيث كان

الدلالة على الامرين بطريق الاطلاق لا بطريق الملزوم واللازم ثم نفي ارادة الملزوم فان ذلك

مستلزم لعدم ارادة اللازم ايضا وفيما نحن فيه المفهوم المخالف كلازم للمنطوق والمفهوم

الموافق لازم للمفهوم المخالف فاذا لم يكن ملزوم المفهوم الموافق مرادا لم يكن هو ايضا مرادا
فان قلت المفهوم المخالف انما هو نفي وجوب الفحص عن صدق الخبر وكذبه لا عن وجود المعارض
وعدمه وذلك لان المنطوق وجوب الفحص عن صدق خبر الفاسق وكذبه بملاحظة التعليل فالمفهوم المخالف
ايضا نفي وجوب ذلك الفحص في خبر العادل وما وقع الاجماع عليه انما هو وجوب الفحص عن المعارض
فالمفهوم المخالف مراد ولم يقع الاجماع على خلافه وما وقع الاجماع على خلافه لم يثبت من المفهوم
المخالف حتى يطرحه الاجماع ويلزم منه نفي المفهوم الموافق قلنا المنطوق وان كان وجوب الفحص
المقيد بكونه عن الصدق والكذب ولكن المفهوم المخالف على فرض وجوده نفي وجوب الفحص مطلقا
بفهم العرف الا ترى انه لو قال ان جاءك زيد فاكرمه فمنطوقه وجوب الاكرام عينا ومفهومه المخالف
نفي الوجوب مطلقا عينا وتخييرا فكون الوجوب المثبت في المنطوق مقيدا لا ينافي كون نفي وجوب الفحص عن الصدق
في المفهوم مطلقا فالمنطوق وان اثبت الوجوب الخاص وهو وجوب الفحص لا عن المعارض بل عن
ولكن المفهوم على فرض وجوده ينفي الوجوب مطلقا فهو مخالف للاجماع ايضا فتامل فان قلت الغرض
من الاستدلال بالاية مع اجمال الاية للمشافهين ثم لنا بالاشتراك بيننا وبينهم بوجود ذلك الفارق
بيننا وبينهم ولم يثبت الاشتراك الى هنا فان قلت فاذن مرجع هذا الايراد الى احد الايرادات
السابقة وهو الايراد المورد على الاجماع الذي هو ادلة لتمم فلم يكن ذلك ايرادا اخر عليهم قلنا
المرجع وان كان واحدا الا ان كيفية الايراد متفاوت فهناك كان ايرادنا على الاية من جهة ادعاء
عدم انصراف الاية الى صورة العلم بوجود المعارض لان الخطاب الى المشافهين وغالب احوالهم عدم العلم
بوجود المعارض وههنا ايرادنا انما هو بعد تسليم الانصراف ولكن نقول ان تلك الصورة لم يثبت
ارادتها من الاية الشريفة وان كانت مطلقة لصرف الاجماع اياها عن ارادة تلك الصورة بالنسبة الينا

وحيث ان نفاية يا والباب في كون احد ورودي المفهوم المخالف
مطروحا بالاجماع ولكن الفرق الاول [illegible] انه مع
بالاطلاق باق فيمنع عليه اللازم ومعه اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
الموافق واما ينتفي [illegible] منه
بجميع اجزائه وافراده

واما بالنسبة

واما بالنسبة الينا فعلى فرض عدم وجود هذا الاجماع في حقهم يقتضي عدم ثبوته حجية الاية بعد ذلك الاجماع
مجملة بالنسبة اليهم في تلك الصورة وان قلنا انها من الصورة السابقة لهم ايضا فلا يثبت من الاية
الحجية لهم في تلك الصورة وان انصرفت الاية اليها نظرا الى الاجماع على لزوم الفحص بالنسبة الينا على فرض
الحجية لنا المورث ذلك للشك في كون هذا الفرد من المطلق مرادا بالنسبة الى المشافهين ايضا
وان سلمنا عدم ندرته بل مقتضى الاشتراك انه لو لم يكن بعد العلم الاجمالي بالمعارض وجوب الفحص منفيا
لنا لم يكن لهم ايضا في تلك الصورة للاشتراك ان جاء ادلته وكان ماخذ الاجماع لنا الدليل الشرعي
لا عدم الدليل الا في تلك الصورة هي بعد الفحص والحاصل انا ههنا نقول بعد تسليم الانصراف
نمنع من ظهور كون تلك الصورة ثابتة الحجية للمشافهين ايضا للاجماع لنا على الفحص على
فرض الحجية المستلزم ذلك لاحتمال عدم الحجية بالنسبة الينا فيحتمل عدم جواز ترك الفحص لهم ايضا على
فرض الحجية لهم في تلك الصورة واذا احتمل ذلك احتمل عدم الحجية لهم ايضا راسا في تلك الصورة
فلا يثبت الاطلاق في حقهم حتى يتمسك بادلة الاشتراك وان كنا سلمنا التواجي والرابع عشر
ان الاستدلال انما هو بالمفهوم والسيد المرتضى لا يقول بحجيته وهو الخصم لان الكلام انما هو
في حال الانفتاح او الاعم منها والخامس عشر ان ذلك انما يتم على مذهب من يقول بان الظنون
الكتابية من الظنون الخاصة لا المطلقة والا فالاستدلال بالكتاب على حجية الخبر من باب الظن
مستلزم للدور وان اثبت حجية الكتاب ايضا بالخبر والا فتسلسل فلا بد من الانتهاء الى الظن خاص
وعلى فرض عدم الدور والتسلسل لا يكون على هذا المذهب الخبر من الظنون الخاصة لعدم الدليل
الشرعي الخاص على حجية الثابت اعتباره من الشرع ثم ان افكك الوجوه من الايرادات فاسد
لان الظاهر دخول غير المعصوم في الخطاب كان الظاهر من سائر الخطابات الشفاهية ذلك

ويمكن ان
يوجه اخر واوضح
وهو انا سلمنا انصراف
الاية الى صورة العلم بوجود
المعارض في حق المشافهين لكن
الاجماع قائم لنا على لزوم الفحص في تلك
على فرض الحجية فالمفهوم المخالف
في حقهم منتف من باب الكتابة
الخارجية لا من باب
الانصراف فلا فرق
فرق الايرادان
وان شئت
منه مد ظله

فانها شاملة لجميع الموجودين او الحاضرين مجلس الوحي المكلفين الفاهمين للخطاب سلمنا الاختصاص
بالمعصومين ع ولكن المفهوم ح حجية خبر العدل لهم مطلقا افاد العلم ام لا كان المخبر به من الاحكام او
الموضوعات الصرفة ولا يختص المفهوم بالاحكام حتى يقال بعدم ارادته ح بالنسبة الى المخاطبين المعصومين
فاذا كان عاما فنقول ان الدليل الخارجي حكم بعدم ارادة جزء من المفهوم بالنسبة الى المخاطبين وهو اعتبار
قول العدل في الاحكام واما الموضوعات الصرفة كالشهادات ونحوها فلم يثبت افضاء المعصوم فيها
على العلم فثبت من اطلاق المفهوم حجية خبر العدل لهم في الموضوعات وان لم يفد العلم واذا ثبت ذلك
للمعصوم ثبت لنا بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل وكذا الثاني من الوجوه فاسد لان الظاهر
من فاسق التعميم وارادة خصوص الوليد اما بطريق المجاز لان النكرة موضوعة للطبيعة وهي فرد ما
واما بطريق التقييد ان اريد الخصوصية من الخارج وكلاهما خلاف الاصل وكذا الرابع منها لان المخالفة
في الكم انما قد يكون فيما كان في المنطوق سور كقوله ان جاءك زيد فاكرم كل عالم فيحتمل ان يكون
مفهومه انه لا يجب اكرام كل عالم عند عدم المجيء وان وجب البعض واما ههنا فقد تعلق حكم وجوب
التبين على الطبيعة فينتفي تلك الطبيعة في المفهوم وكذا القول بان الاستدلال بالاية وجوده
مستلزم لعدمه لاجماع السيد فاسد لعدم دلالة الاية على حجية مثل هذا الخبر الناشي من الاجتهاد
مع كون المشهور على خلافه فانها منصرفة الى غير الاجتهاديات والى المظنونات او الى ما لم يكن الظن
على خلافه سلمنا الدلالة لكن لعل ادعاء اجماع السيد انما هو بطريق الاعتماد على الاصل
بمعنى انه قال اجمع الامامية على عدم حجية الخبر الواحد لعدم دليل على الحجية ونحن نرى وجود الدليل
فخرج عن صغريه سلمنا ولكن الاية واردة عليه بحكم العرف فان قلت لو قال المولى لعبده اعمل بخبر
العدل ثم اخبره عدل بان مولاك قال لا تعمل بخبر العدل لعدم هذا العدل ولا يعمل به بعد قلنا

ذلك

ذلك مسلم لكن اذا احتمل الرجوع في حق المولى او النسخ وفيما نحن فيه الاحتمال الان غير موجود
فاذا سمع من المولى بنفسه انك اعمل بخبر العدل ثم اخبره الحق بان مولاك نهاك عنه فقد
ما سمعه من المولى بعد عدم احتمال الوجوب والنسخ في حقه فان قلت ههنا الدلالة ظنية فليس
كما سمع من المولى بنفسه قلنا لما كان اعتباره مقطوعا فهو بمنزلة مع ان خبر السيد رح اعتبارا
يستلزم عدم اعتباره الان يقال بعدم انصراف خبره الى خبر نفسه مع انه معارض بالاجماع المتاخر
ثم وكذا الايراد بمعارضة تلك الاية مع الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم فاسد لفهم العرف تقديم
تلك الاية وان كان النسبة عام من وجه لان تلك الاية اقل موردا كما لو قال لا تتبع الظن ثم قال
اعمل بخبر العدل وكذا الايراد بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو دال على لزوم القبول فلعله وجب التبين
عن خبر الفاسق نفسه كما هو الاصل في الامر وعزيمة بعد تعذر ولانه اقرب من الوجوب الشرطي فاسد لان
بملاحظة التعليل كونه الوجوب شرطيا وعليه الاية الايراد واما الجواب من اية السؤال فاولا بان المراد
من اهل الذكر هو الائمة بل يكفي احتمال الارادة ذلك احتمالا مساويا وعند ذلك تقريب بوجهين الاول
الخبر الوارد عن ابي جعفر ع فضمونه انه قال نحن والله اهل الذكر فقال الراوي انتم المسئولون فقال
نعم فقال هل عليكم الجواب فقال ع عليكم السؤال وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا
امسكنا فذلك الخبر يدل على ان المراد من اهل الذكر الامام ع والثاني ان للذكر في كتاب الله
استعمالات منها القران كما في قوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومنها مطلق
الكتب السماوية كما في قوله تع ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ومنها الشرف كما في قوله تع والقران
ذي الذكر ومنها العبرة كما في قوله تع ذكرى لاولي الالباب ومنها مطلق العبادة او خصوص الجمعة او مطلق
التذكر الذي هو من قرأه تذكر الله كما في قوله تع فاسعوا الى ذكر الله فانه يحتمل فيه الوجوه المذكورة اذا

قوله فظهر ... خصوص الذين ان المراد هم الائمة عليهم السلام منه قدس سره ونور ضريحه

ذلك فنقول ان المعنى المناسب هنا من المستعملات المذكورة هو الاوّل والحمل على مطلق العلم
مع كونه معنى الذكر لغة او عرفا ونحن لم نجده فانحصر المستعمل فيه هنا في احد الخمسة والمقام غير
قابل ظاهرًا الا للاوّل منها او هو القرآن فيضعف بمنه بعض الاخبار الاخر الدالة على ان كل آية نزلت
اهلا او للقرآن اهلا ونحن اهل القرآن بثبت ان المراد من اهل الذكر اهل القرآن واتمم الائمة
فلم يثبت حجية خبر الواحد وثانيا سلمنا الاجمال المتبع عن الاحتمال المساوي فيفط الاستدلال
وثالثا سلمنا عدم الاجمال وان الظاهر من الاية الشريفة مطلق اهل القرآن نظرا الى عدم العبرة
بالخبرين الواحدين ولكن نقول ان الظاهر من قوله نعم فاسئلوا اهل معرفة القرآن هو ان تجعلوا
كلامهم مستند الانفسكم وذلك ظاهر في الاستفتاء لا الاخبار سلمنا الاجمال للاحتمال فيفط
الاستدلال ورابعا سلمنا ان المراد مطلق اهل العلم لا خصوص القرآن ولكن الاية الشريفة ايضا
ظاهرة في الاستفتاء لا الاخبار غاية ما في الباب الاجمال ايضا للاحتمال وخامسا ان تلك الاية
معارضة مع التعليل في اية النبأ ولعله مقدم بخصوصية مورده وهو خبر الفاسق وان كان
النسبة اعم من وجه سلمنا التساوي فيفط الاستدلال وسادسا انها معارضة مع الايات الناهية
عن العمل بما وراء العلم واما اية النفر فالجواب عنها بوجوه اما اولا فبان غاية ما دل عليه حجية خبر
الواحد ولكنها معارضة مع الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم وهي اكثر ويمكن الجواب عنه بانها
اقل موردا فتقدم واما ثانيا فبانها معارضة مع اية النبأ لدلالة منطوقها على عدم اعتبار
خبر الفاسق ودلالة التعليل على عدم اعتبار مطلق خبر الواحد الغير العلمي والاية دلت على حجية
الخبر مطلقا عادلا او فاسقا افاد العلم ام لا لمكان الاجماع الخبر الغير المفيد للعلم ولا افتراق من جانب
حجية خبر العدل في الموضوعات الصرفة بخلاف تلك الاية فانها تثبت حجية الخبر في الاحكام الدينية

قوله فيه

لقوله ليتفقهوا في الدين ومن جانب النفر حجية خبر الفاسق اذا افاد العلم فالنسبة بين مجموع الايتين
اعم من وجه ولا يبعد فهم العرف تقديم التعليل سلمنا الاجمال فيفط الاستدلال واما ثالثا
فبان الغرض اثبات حجية خبر الواحد في حال الانفتاح والاية الكريمة انما تثبت حجية الخبر للمشافهين او
الموجودين في زمن الرسول او الائمة وغالب احوالهم هو الانسداد لعدم انتشار الاخبار فلا ينصرف
الى حالة الانفتاح واما رابعا فبان الاية الكريمة انما هي في حق المذكورين وهم لم يعلموا بكذب
احد الا بوجود الكذب والمعارض وانما دخل الباب من اختلاف القرائن ولاجل ذلك لزم الفحص عليهم وما
بالمجتهدين من ادونهم فلا دليل على التعدي واما خامسا فبانا نمنع دلالة الاية على حجية خبر
الواحد تعبدا بانه ان الانذار اذا صدر من الواحد ففيه هنا مقامان احدهما لزوم قبول ذلك
الانذار من حيث هو انذار وعدم تركه من باب عدم المبالاة حتى مع العلم بصدق المخبر به كما ان العلماء
ينذرون تاركي الصلوة والصوم مع علم التارك بوجوبهما ومع ذلك لا يقبل الانذار لعدم المبالاة
والثاني لزوم قبول الانذار وان لم يعلم بان يقال لا يشترط العلم بصدق المخبر ومع ذلك يلزم القبول
اذا عرفت المقامين فنقول اذا كان الكلام مسوقا لبيان المقام الاول مع قطع النظر عن ان قبول
الانذار عند العلم ام هو مطلق فلا ينصرف الكلام الى بيان حال المقام الثاني ولا يكون له اطلاق
بان يكون الكلام واردا مورد حكم اخر وهو المقام الاول فلو قيدنا المقام الاول بصورة حصول العلم
للسامع لم يكن ذلك تقييدا في اطلاق الكلام لعدم كونه مطلقا من تلك الجهة لوروده موردا
حكم اخر كما لو قيد بالحلية كلما امسك الكلاب المعلمة بصورة تطهير موضع العض فانه ليس تقييدا لعدم
اطلاق قوله نعم فكلوا مما امسكن عليكم بالنسبة الى الطهارة والنجاسة فعلى ما نحن فيه لو كانت الاية
مسوقة في بيان المقام الاول وانه يجب فعلا الانذار لا تركه من باب عدم المبالاة فلو قيد بصورة العلم لم يلزم

القبول ومن ان عدم المبالاة بصورة حصول العلم لم يكن ذلك تقييداً للآية لا يكون في الآية الشريفة
اطلاق بالنسبة الى ذلك المقام الذي هو المقام الثاني حتى يكون اخراج صورة عدم العلم تقييداً
في الآية فنقول نحن ان الآية الشريفة يفهم العرف منها بالنسبة الى المقام الاول لانه قال ولينذروا
قومهم ولم يقل ليخبروهم بما تفقهوا فيه وينذرهم بتلك الاخبار اذا اخبروها فلا اطلاق في الآية
الكريمة بالنسبة الى صورة حصول العلم بل هي مختصة في بيان ان عدم الاثبات ومما يدل على ورود
الآية الكريمة مورد حكم اخوهما انه لو لم يكن كذلك بل وردت في المقامين معاً فلا لازم منه لزوم
قبول الانذار عند تعارض النصين الحاكم احدهما بالوجوب والآخر بالاباحة مع عدم العلم باحدهما
فيلزم الاحتياط مع انه لم يتمسك احد بتلك الآية على لزوم الاحتياط والعدم ولئن تنازلنا و
سلمنا عدم ورود الكلام في بيان المقام الاول فقط بل هو مطلق بالنسبة الى لزوم قبول الانذار
وان لم يعلموا ولكن لا ريب انه حكم المولى بلزوم قبول الانذار حتى عند عدم العلم يتصور على وجهين
احدهما ان يقبله عملاً بالاحتياط المبتني على احتمال صدق المنذر وان لم يستند الى قوله ولم
يجعله حجة شرعية كقول المولى والآخر قبوله لاجل جعله مستنداً منزلة قول المولى والقرآن انما
هو اثبات الوجه الثاني لانه عبارة عن حجية خبر الواحد حتى يتعدى الى غير صورة التخويف كاخبار العدل
عن الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالاجماع المركب واما لو كان الوجه في القبول لزوم الاحتياط فلا يمكن
التعدي بالاجماع المركب الى غير صورة التخويف كالاخبار عن الاباحة فنقول غاية ما في الباب انا سلمنا
دلالة الآية على لزوم القبول ايضاً عند الانذار حتى مع عدم العلم ولكن ذلك اعم من المدعى لما عرفت
من ان لزوم القبول قد يكون بحيث يثبت حجية خبر الواحد بنفسه وقد لا يكون كذلك ومن اين لك تعيين
احد الوجهين بل نقول بتعيين الوجه الاول هنا لان الآية وردت في حق المنذرين فلو كان المراد من الآية

لزوم

لزوم قبول هؤلاء خبر العدل وان لم يعلموا به عند الانذار لاجل الاستناد الى قوله وجعله من
باب قول المولى منزلة لزوم التقليد في الآية الكريمة بصورة اطلاع المنذرين على تلك الآية الكريمة
وعلمهم بها واما اذا كان الالزام من باب الاحتياط لا الاستناد فلا يلزم في الآية ذلك التقييد
لان وجوب الاحتياط عليهم لا يحتاج الى علمهم بتلك الآية بل الحاكم به هو العقل بعد العلم بوجود
الشريعة وواجبات ومحرمات كثيرة في البين فيحكم العقل بلزوم الاحتياط عند الانذار حتى
يحصل العلم لهم على خلافه بل ظاهر الآية الشريفة هو ما ذكرنا من الوجه لانه تعالى لم يقل ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم ليعملوا بخبرهم وانذارهم نعم لو كان كذلك لكان الظاهر هو العمل للاعتماد و
الاستناد ولكان التقييد بصورة الاطلاع لازماً واما ما سابقاً فلان الانذار شيء كالعقاب
على ترك الصلوة قد يكون مع الاعتقاد به من المنذر وقد يكون مع الاعتقاد بعدمه وقد يكون
المنذر شاكاً فيه وعلى التقادير المنذر قد يعتقد علم المنذر بخبره وقد يعتقد عدم علمه وقد
يعتقد شكه وقد يشك فنقول الظاهر من الانذار هنا صورة علم المنذر بما انذر فظاهراً
الى ظاهر لفظ التفقه الملحوظ في المنذر فان ظاهره ذلك وما قيل من ان الفقيه يصدق
على حافظ لفظ الخبر فقط ايضاً لقوله ع رب حامل فقه الى من هو افقه منه فهو خلاف الظاهر
من لفظ الفقه فظهر ان الظاهر كون المتفقه المنذر عالماً ظاهراً او واقعاً ولا ريب ان ظاهر الانذار
ايضاً انما هو صورة اعتقاد المنذر بعلم المنذر والا لم يتحقق الانذار ولا ترتب اثره غالباً فظهر
ان المركب من الظاهرين ان محل الكلام انما هو انذار العالم من يعلم بعلم المنذر وباعتقاده فنقول
ان الانذار قد يكون بطريق الافتاء صرفاً او الاخبار صرفاً او الاخبار الدال بالالتزام على الافتاء
الآية الشريفة ظاهرة في القسم الاول وهو الافتاء الخارج عن محل النزاع او هو مع الثاني فما

بالنسبة الى الاخبار فيشكل اجمالى فلا يثبت المدعى ثم اذا عرفت بطلان هذا المذهب مع ادلته فقد
ظهر لك انه لا دليل لنا نقطع به شرعا بالدليل الخاص الشرعي على اعتبار خبر الواحد حال الانسداد
حتى فى الصحيح بجميع اقسامه من الصحيح القدمائى وهو ما كان معتمد الصدور قطعيا او ظنيا ومن
الصحيح الاعلائى وهو ما كان سلسلة السند بجميعه عدلا اماميا مزكى بالعدلين ومن الصحيح المشهوري
وهو ايضا ذلك لكن بكفاية تزكية العدل الواحد لرجال السند لما عرفت من ان القدر الثابت
هو الحجية للسابقين الموجودين زمن الائمة مطلقا فى الجملة وحال الغالب الانسداد وعدم العلم
الاجمالى بالكذب المعارض خلافا لنا ولكن اذا سلمنا دلالة الايات على الحجية حتى فى صورة الانسداد
ما العلم الاجمالى المذكورة بالنسبة الينا كما سلمه صاحب المعالم فنتعدى الى حجية الصحيح المشهوري ولا نقتصر
على الصحيح الاعلائى كما فعله بعض ظاهرا وذلك لانه بعد تزكية العدل الواحد يدل الاية على الحجية على
فرض تسليم الدلالة فى الجملة لا يقال ان القدر المتيقن هو الصحيح الاعلائى بل هو عند الاجماع فمع الصحيح
القدمائى لان الدال على حجية مثل ما نقول من الصحيح المشهوري المزكى رجال سنده بعدل واحد انما
اية النبأ ونحن نقول انها تدل على حجية خبر ذلك المزكى الواحد فنقول ان ذلك المزكى اخبر عن الموضوع
الصرف وهو ان الراوي عادل واية النبأ تدل على حجية الخبر فى الدين لا الموضوعات الصرفة باقيا
اية النبأ مفهوما حيث قال ان عمل بخبر العدل حتى فى الموضوعات الصرفة فنقول ان الاية المذكورة
وان دلت مفهوما على ما ذكرت الا انها دلت منطوقا على التبين عن خبر الفاسق ولا يبان ان
المراد الفاسق النفس الامرى كما ان المراد من الفاسق النفس الامرى فى المفهوم مجهول الحال واسطة
بينهما فمقتضى المنطوق وجوب التبين عنه ايضا حذرا من العمل بخبر الفاسق النفس الامرى فيجب التبين
عنه ايضا وان قضى المفهوم عدم التبين عن العادل النفس الامرى فالمفهوم يدل على قبول خبر المزكى

المقطوع

المقطوع العدالة والمنطوق على لزوم التبين عن خبر الراوي المحتمل كونه فاسقا فى نفس الامر قلنا
نقول حكم المنطوق بالفحص هنا عن الراوي انما هو مقدمة للحذر عن العمل بخبر الفاسق لان
المنطوق لم يصرح بعدم اعتبار خبر مجهول الحال وحكم المفهوم على قبول خبر المزكى انما هو بالدلالة
اللفظية الالتزامية فمقدم ويقبل خبر المزكى فنحن لو قلنا بتمامية دلالة الاية لنا التعدي الى الصحيح
المشهوري ايضا ولا نقتصر على الاعلائى ولكنا انما ننكر الدلالة فلم يثبت لنا حجية خبر الواحد
حينئذ فباب العلم يكون منسدا سلمنا تمامية الدلالة ولكن القدر المتيقن هو الخبر الصحيح معظم
ولكن باب العلم فى الاغلب منسد لان الخبر الصحيح فى المعاملات فى غاية القلة فان قلت الاخبار
العامة الصحاح موجودة فيكفي لنا قلنا الاخبار الخاصة لا يمكن التعدي عنها واما العامة فنقول
بعد العثور فى الموارد الكثيرة على الشهرة وعدم الخلاف والاستقراء والاجماعات الظنية وغيرها
على خلاف الخبر الصحيح العام يحصل لنا العلم الاجمالى بان بعض الموارد خارجة عن تحت الصحاح العامة
الدالة على الصحة او الفساد فيختص الصحيح العام بالمجمل فيسقط الاعتبار عنها بل يحصل العلم الاجمالى كثيرا
فباب العلم منسد فى معظم الاحكام الفرعية لما عرفت من بطلان سائر المذاهب المدعية لانفتاح باب
العلم وهذا هو المقصود من وضع المقدمة الثانية للدليل الرابع فلنرجع الى انه بعد الانسداد على الاكثر
فهل التكليف ماذا فنقول المقالة الثالثة فى بيان ان المرجع بعد الانسداد ماذا فنقول ان
هنا مقامات خمسة الاول فى اثبات لزوم العمل بالظن فى الجملة بعد الانسداد الاغلبى فى مقابل
السلب الكلى والثانى فى التعميم بالنسبة الى موارد الفروع من العبادات والمعاملات والثالث
فى التعميم بالنسبة الى الاسباب والرابع فى تعارض الظن مع ظن اخر كالخبر مع الشهرة فهل يقدم
الظن الشخصى او النوعي او يخير او يعمل بالشهرة عند فقد النص والخامس فى ان اللازم على

المجتهد بتحصيل اعلى مراتب الظن ام يكفي له مطلق الظن اما المقام الاول فنقول بعد الانسداد في
المقام احتمالات الاول الرجوع الى اصالة البراءة في غير المعلومات فيه مثل الصلوة ناخذ بالمقطوعات من
الاجزاء والشرائط ونطرح ما سواها والثاني لزوم الاحتياط والثالث لزوم تحصيل العلم بالحكم الواقعي والرابع
العمل بالظن والخامس العمل بالموهوم والسادس التخيير في موارد الفروع والتخيير بين العمل بالظن واصل البراءة
او بينه وبين الاحتياط او بين الاحتياط والبراءة والتبعيض في العمل بالظن والبراءة في بعض الموارد وفي
الاخر بالاخر والتبعيض بين الظن والاحتياط او بين الاحتياط والبراءة والتبعيض بين الاحتياط
الاحتياط لكن هو فارغ البال لغلبته والاجماع الظن والبراءة او غيرها اذا ظهر ذلك فالاحتمالات
اما الرجوع الى اصالة البراءة ففاسد للزوم الخروج عن الدين فان الاتيان في الصلوة مثلا
بالمقطوعات يقطع معها اجمالا بان الصلوة التي جاء به النبي ص وكلف به المشافهين غير ذلك
المأتي به فذلك الشخص منكر لما هو مقطوع الثبوت اجمالا في الواقع وهو وجوب ما سوى تلك
الاجزاء والشرائط المقطوعة فيلزم هدم الشريعة والخروج عنها بالضرورة ولكن لو اجتهد مجتهد
ادى اجتهاده في المسئلة الاصولية الى الرجوع الى اصالة البراءة في غير المقطوعات فليس بكافر
ان قام الضرورة على خلافه في الواقع بمعنى ان الضرورة قامت على ان الواجبات من الاجزاء و
الشرائط في الواقع ازيد وذلك لا ينكر ذلك في الواقع بل ينكر التكليف بها ظاهرا وثبوت
التكليف بها ظاهرا لم يبلغ مرتبة الضرورة حتى يكون منكره كافرا بل غايته ما في الباب الخروج عن
الدين واقعا فالرجوع الى البراءة باطل لا بانه خروج عن الدين بهذا المعنى وثانيا انه مناف لادلة
الاشتراك للقطع بان تكليف المشافهين غير ذلك في الظاهر ايضا وقد اثبتنا في المقدمة الاولى بقاء
التكاليف وثالثا ان الرجوع في الظاهر الى اصالة البراءة على فرض هذه الصغرى وهو الانسداد

اعلم ان التخيير في موارد الفروع المراد به هو التخيير بين المظنون والموهوم كما اذا دار الامر بين احتمالين او اكثر كالوجوب والحرمة فيأخذ بايهما اراد فهذا التخيير في المسئلة الفقهية والتخييرات البعدية تخييرات في المسئلة الاصولية منه اعلى الله مقامه

الاغلبي

الاغلبي خلاف الاجماع وان لم يكن خلاف الضرورة نعم القول بالرجوع الى اصالة البراءة موجود
الانسداد الاغلبي بحيث يورث الرجوع اليها العلم الاجمالي بالمخالفة والخروج عن الدين فان قلت كيف
تحكم بانه مخالف للاجماع مع ان بعض المحققين قال به هنا قلنا انه ذكر ذلك الكلام في مقام المناقشة
لا الاعتقاد مع ان مخالفته لا تضر بالاجماع فان قلت ما الدليل على عدم صحة المخالفة للعلم الاجمالي عند الرجوع
الى اصالة البراءة ولا نسلم الاجماع على عدم صحة مخالفة العلم الاجمالي الا ترى ان بعضهم قالوا في الشبهة
المحصورة بجواز ارتكاب الجميع حتى دفعة وبعضهم به لكن تدريجا مع وجود المخالفة القطعية هناك
قلنا اولا ان هذين القولين في الشبهة المحصورة على فرض وجودهما معا مخالفان للاجماع ومخالفتهما
لا يضر به وثانيا ان الشبهة في الموضوع الصرف فالشبهة المحصورة وههنا الشبهة في الحكم والفارق
ان في الشبهة المحصورة لو حكمنا بجواز ارتكاب الجميع نظرا الى ان قوله اجتنب عن الحرام ينصرف الى المعلوم
بالتفصيل لحكمنا به حتى في حق المشافهين فحكمنا معهم متحد فيها ولم تخالف ادلة الاشتراك واما
هنا فنحن قد علمنا بان تكليف المشافهين ازيد من ذلك حتى ظاهرا فلو حكمنا بان تكليفنا اتيان
المعلومات لنا فقط فقد خالفنا ادلة الاشتراك وثالثا ان الدليل هنا على بطلان الرجوع الى اصالة
البراءة ليس منحصرا في المخالفة القطعية كما في الشبهة المحصورة بل هنا يلزم هدم الشريعة والخروج عن
الدين بخلاف الشبهة المحصورة فان من ارتكاب الجميع فيها لا يلزم الخروج عن الدين فبين المقامين
بون بين ثم ان حاصل الجواب الثاني عن النقض بالشبهة المحصورة ان النزاع فيها صغروي
بمعنى ان من يقول بجواز ارتكاب الجميع ينكر المخالفة القطعية للواقع بل يقول الحكم الواقعي
ح هو جواز الارتكاب فلم تخالف حكم الشرع بخلاف ما نحن فيه فان النزاع كبروي ولزوم المخالفة
القطعية بالنسبة الى الواقع مسلم وانما النزاع في جوازها وعدمه فان قلت لو كان المخالفة

في القاموس البون بالضم ويفتح مسافة ما بين الشيئين وقد يفتح بجزم الدال

القطعية الواقعية غير جايزة فلم قال العلامة بالرجوع الى الاصل فيما اذا اجمعت الامامية على قولين
بحيث يقطع بان احدهما من الامام ع ولم يكن دليل على احد الطرفين خلافا للمشهور حيث قالوا
بالتخيير نظرا الى اعتبار العلم الاجمالى فان النزاع هنا كبروي ايضا ومع ذلك ذهب العلامة الى عدم المخالفة
القطعية قلنا اولا ان هذا ايضا مخالف للاجماع ومخالفة العلامة لا يضر كما ان مخالفة بعض
المحققين فيما نحن فيه لو تحقق لا يضر وثانيا ان بين المقامين فرقا وهو لزوم الخروج عن الدين
دون المسئلة المذكورة وثالثا ان فيما نحن فيه كالصلوة الاحتياط او الاقرب اليه وهو العمل بالظن
ممكن بخلاف المسئلة المفروضة فتأمل فان قلت لو كان المخالفة القطعية غير جايزة فلم يعمل القائلون
بالظنون المطلقة اوهم والقائلون بالظنون الخاصة بظنونهم في ابواب الفقه جميعا مع ان العادة
حاكمة لكل مجتهد بان واحدا من مظنوناته مخالف للواقع قطعا مع انهم يفتون ويعملون بجميع
مظنوناتهم ولو سلمنا عدم حصول العلم الاجمالى على ذلك فلا اقل من الظن به فلو لم يحصل العلم
الاجمالى بالمخالفة فيحصل المخالفة الظنية اذا ظهر ذلك فنقول عليكم انه لو كان المخالفة القطعية
مضرة فلم يعمل به هؤلاء ونقول عليهم انكم اذا بنيتم على العمل بالظن فلم لا تعملون بهذا الظن الاجمالى
الحاصل لكم بمخالفة واحد من مظنوناتكم للواقع لو لم يحصل لكم العلم بها فالعمل بالظن ح يلزم
من وجوده عدمه فلابد من الرجوع الى اصالة البراءة قلنا لا ايراد علينا بادعاء العلم
الاجمالى على الخلاف فاسد من وجوه اما اولا فنمنع حصول هذا العلم الاجمالى للمجتهد في ابواب
الفقه وظن في كل مسئلة بشيء فان علمه الاجمالى على مخالفة واحد منها للواقع لا يجامع الظن
بكل منها تفصيلا لا وجدانا ولا عقلا لانهما متضادان او متناقضان فهل تجد من
نفسك ان تظن بوجود كل من العشرة الموجودة في الدار مع علمك اجمالا بعدم كون احدهم فيها

ح ان الاقرب الى الاحتياط في تلك المسئلة ممكن ايضا وهو التخيير الغير المستلزم للمخالفة القطعية كما هو المشهور مع انه قد يكون احد القولين موافقا للاحتياط كما لو كان احدهما الوجوب والاخر الاستحباب منه قدس سره

وثانيا

وثانيا على فرض تسليم وجود هذا الاجمالى نمنع اعتباره لكثرة المشتبهات كما في الشبهة الغير المحصورة
لعدم الدليل على اعتباره كما عليه بناء العقلاء فيها وثالثا على فرض تسليم اعتباره نقول ان هذا
العلم الاجمالى على مخالفة الواقع في ترك العمل بالمظنونات في غير الصلوة مثلا الحاصل ذلك
العلم الاجمالى من الرجوع الى اصالة البراءة مقدم لقلة مورد هذا العلم الاجمالى لان
مورده مختص بغير الصلوة والعلم الاجمالى الذى ادعيته حاصل من ضم جميع ابواب الفقه
ورابعا ان ترك العمل بهذا العلم الاجمالى مستلزم للخروج عن الدين بخلاف ما ذكرت
واما الايراد على القائلين بالظن فيرد عليه ما اوردناه على حصول العلم بالمخالفة مضافا الى ان
ذلك مستلزم للمخالفة الظنية والعمل باصل البراءة للمخالفة القطعية فيقدم فان قلت ما ذكرته
من عدم حصول الظن او العلم الاجمالى بالمخالفة عند كون كل من المسائل مظنونا فانما يصح
نظرا الى القاعدة العقلية والوجدان انما يتم اذا كان الظن في جميع تلك المسائل شخصيا
واما اذا عمل بالظنون النوعية احيانا كما عند تعارضه مع الظن الشخصي فلا استبعاد عقلا في حصول
العلم بالخلاف او الظن به اجمالا قلنا ذلك صحيح ولكن نمنع حصول العلم الاجمالى او الظن به
عند العمل بالظنون النوعية احيانا لعدم كثرة الموارد بحيث يحصل العلم الاجمالى او الظن بالخلاف
عند العمل او الظن به وايضا نحن لسنا من المعتقدين للظن النوعى ح فلا ايراد بلزوم مخالفة
القطعى لا يرد علينا وانما على من يعتقد عليه فاما غيره ملتفت الى ذلك ام مانع لعدم العلم
الاجمالى فان قلت انك تقدم النوعى اذا تعارض مع الشهرة وما يفيد الظن من الطرفين قلنا
نخرج نمنع العلم الاجمالى والظن به لقلة الموارد مع ان الاجوبة المارة سابقا اتية هنا
ايضا من عدم اعتباره اولا وغير ذلك الى اخر ما مر فظهر من جميع ما ذكر ان الدليل موجود على

بطلان الرجوع الى اصالة البرآءة من لزوم الخروج عن الدين وادلة الاشتراك وبناء العقلاء
والاجماع البسيط ولزوم المخالفة القطعية ولكن نقول مضافا الى ذلك انا سلمنا ما ذكروه من عدم
الدليل على بطلان العمل بالبراءة ولكن لا دليل ايضا على البراءة فلا بد من الرجوع الى اصالة الاشتغال
وتحصيل القطع بالامتثال بالنسبة الى الاجزاء المعلومة في الصلوة مثلا ولا يحصل اليقين بحصول
الامتثال بتلك الاجزاء المعلومة الا مع الاتيان بالزايد لان الواجب ارتباطي ولكن هذا الكلام
لا يتم في المشكوكات الاستقلالية فان الاصل فيها البراءة نعم يمكن ذلك بملاحظة الفقه اجمع
بان نفرض وجود العلم اجمالا بوجود واجبات ارتباطية في البين وواجبات مستقلة واشتبه
كل بالاخر فانا وان عملنا باصل البراءة في المستقلات الا انه عند الاشتباه بالارتباط فالاصل
في الكل الاشتغال ويمكن لنا التمسك بوجه اخر وهو ان الرجوع الى اصالة البراءة في المعاملات
مستلزم لاختلال النظام فان ذلك يلزم التوقف عن الاقدام في المرافعات غالبا اى في غير المعلومات
مع عدم امكان الاحتياط كما لو دار الامر بين كون المال لزيد او لعمرو فالاصل عدم وجوب الافتاء
لان الفرض ان المفتى به غير معلوم فالفتوى فيه لا بد من العمل بالظن او الوهم او التخيير في المفتى به
وهذا الخروج عن فرضنا اذ مرجعه الى الاحتياط الا ان الامر فيلزم اختلال النظام وهو من الحكيم قبيح فيتم
الامر في غير المعاملات بالاجماع المركب ولا يقدح القلب لقوة ضميمة اجماعنا بالنسبة الى اصالة
البرآءة التي هي ضميمة اجماعهم المركب في العبادات فظهر من الجميع بطلان الرجوع الى البراءة ثم ان بعضا
من الافاضل اجاب عن الرجوع الى البرآءة وطرح العمل بالظن بان ذلك كون من ذلك الشخص على ما فرض
سنه لان العمل باصل البراءة ايضا من باب العمل بالظن وفيه انه ان اراد ان اصالة البراءة تورث
الظن بالحكم الواقعي فيعمل بها من تلك الجهة ففيه ان اصل البراءة لا يفيد الظن بالحكم الواقعي مع

مع انا لو سلمنا افادة البرآءة الظن بالحكم الواقعي فلا يتصور ذلك فيما نحن فيه لان المفروض
ان الظن على خلاف البرآءة ومع ذلك نعمل بالبراءة وان اراد انها ظنية في مرحلة الظاهر فانت خبير
بان العمل بها ظاهرا ليس من باب الظن بل من باب القطع والظاهر ان نظره الى الاخير ولكنه بمعزل
عن التحقيق لما ستعرف في بابها فان قلت الاصل مع البرآءة لانا شككنا في ان وجوب الصلوة
هل هو مشروط بالعلم التفصيلي ام يكفي العلم الاجمالي ومن المحقق انه كلما شك في كون الوجوب
مطلقا ام مقيدا فالاصل الاشتراط والتقييد لاصالة البراءة قلنا ان الشك ان كان في نفس
وجوب الصلوة عند عدم العلم التفصيلي بان نشك ان وجوبها مطلق ام مقيد فالاصل ما ذكرت
ولكن وجوب الصلوة مما لا شك فيه بالنسبة الى الاجزاء والشرائط المعلومة ولكن الشك في اطلاق
الواجب المعلوم ومشروطيته وبعبارة اخرى الشك في كون وجوب تلك الاجزاء المعلومة نفسيا
او غيريا اي جزء للواجب ولا ريب ان الاصل الاطلاق والغيرية وان الاصل الاشتغال ففي الحقيقة
هذا الشك في اطلاق الواجب وتقييده لا اطلاق الوجوب وتقييده فظهر بطلان الرجوع الى
اصالة البرآءة واما الرجوع الى الاحتياط في جميع ابواب الفقه كلما شك في وجوب شيء او عدمه
ارتباطيا ام استقلاليا سواء كانت الشبهة وجوبية ام تحريمية فباطل ايضا بعد انسداد باب
العلم في الاغلب من وجوه الاول الاجماع على بطلان لزوم الاحتياط بطريق الاستغراق في جميع ابواب
الفقه وعدم العسر واما الاخباريون القائلون بلزوم الاحتياط فكلامهم انما هو في صورة لا
الاغلب بين علمهم مع انهم يقولون به في غير الشبهة الوجوبية فانهم فيها موافقون لنا الا بعضا
منهم ومخالفته لا تضر بالاجماع فالقول بالاحتياط في جميع ابواب الفقه بل يدل على بطلانه
ادلة اصالة البراءة في الشبهة الوجوبية التي منها الاجماع المذكور ومنها الاجماعات المنقولة

والاستصحاب وبناء العقلاء والقوة العاقلة والآيات والاخبار وغيرها ان تم الثاني انا سلمنا
عدم وجود الاجماع على بطلان لزوم الاحتياط بطريق الاستغراق في جميع ابواب الفقه ولكن الاجماع
في خصوص المقام بعد الانسداد الاغلبي موجود فانه موجب لاختلال النظم لعدم امكان الاحتياط بالنسبة
الى جميع المحتملات حتى في خصوص الصلوة مثلا والثالث انا سلمنا عدم لزوم الاختلال ايضا
ولكن العسر والحرج الشديدين موجودان على فرض الانسداد الاغلبي والاجماع على نفي ذلك العسر في
خصوص المقام اي ترك العمل بالظن موجود والرابع انا سلمنا عدم الاجماع في خصوص المقام الآن
الاجماع على قاعدة نفي الحرج موجود ويدل عليه الآيات والاخبار ما لم يجئ دليل على الخلاف وبعد وجود
الاجماع على تلك القاعدة الكلية المعلقة على عدم الدليل على الخلاف يكفي لنا في الحكم هنا بعدم لزوم
الاحتياط لعدم الدليل عليه فيندرج تحت القاعدة والخامس انا سلمنا جميع ذلك ولكن كيف نعمل بالاحتياط
في العبادات فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة فان الحرمة فيهما تعذر هنا الاحتياط للقطع بمخالفة الواقع
ولا يمكن العمل فيها ايضا للتضاد ولعل الحكم بالتخيير فيه انه راجع الى الاحتمال السادس من الاحتمالات
وهو التخيير في موارد الفروع فنقول ما يحصل من الحكم بالتخيير وهو الاخذ باحد الطرفين فهو يحصل من
العمل بالظن ايضا فكيف بعد حكم الظن بتعيين احد الطرفين نحكم بالتخيير ونسوي بين الراجح والمرجوح
فلا يمكن لك تعيين العمل بالاحتياط وطرح الظن فذلك الاحتمال فاسد والسادس انا سلمنا جميع ذلك
في العبادات ولكن كيف نعمل بالاحتياط في المعاملات والمرافعات مع عدم امكان الجمع فلا بد
من التوقف عن الافتاء لان الافتاء لا يكون الا بالعمل بالظن او الوهم او غيره في المفتى به فيرجع الى
الاحتمالات واذا توقفنا عن الافتاء فيختل امر الناس عليهم ويختل النظم ايضا والسابع ان العمل بالاحتياط
من موارده ضد الوجه وذلك لا يمكن الا بتكرار العمل وهو يجر الى العسر وعبادته فلابد من علم

وبنفيهم
اليه الآيات
والاخبار والعقل القطعي
والنظر كما في الاجماع الثاني
ايضا منه قدس سره والمراد
العمل بالاحتياط فيما علم اجمالا
بالوجوب بعد تسليم ذلك
اي الستقلال بعدم
الاجماع على
بطلانه
في المستقلات منه قدس سره

الذي مر بيوت العقلاء
والمستقلات

لزوم

لزوم العلم بالوجه وقصده فلا يحتمل الوجوب حتى يحتاط والثامن ان المشهور قالوا ان التارك
مجتهد ومقلد والخارج عن احد الصنفين عبادته باطلة فنقول مقتضى الاحتياط ان تكون من
الصنفين اما مجتهدا او مقلدا لا محتاطا وعند الاخذ بالاجتهاد او التقليد يرتفع الاحتياط
العمل بالاحتياط عدم العمل به بل اما الاجتهاد او التقليد اللذان لا يكونان الا عند العمل بالظن
او الوهم او غيرهما وفيه ان المحتاط والحاكم بلزومه داخل في احد الصنفين وهو مجتهد وكذا
داخل فيه لان المراد بالاجتهاد هنا تحصيل الحكم اما الظاهري او الواقعي ولو اختص بالواقعي لم يكن
عند الرجوع الى الاصول الفقاهية من احد الصنفين والمتبع للمحتاط بعد الحكم بالوجوب
كالمجتهد في موارد حكمه بلزوم الاحتياط او البراءة ثم ان في المقام اشكالات على تلك الاجوبة
ان الدليل الاول وهو الاجماع على بطلان الاحتياط في جميع ابواب الفقه حتى على فرض الانفتاح
الاغلبي ممنوع وذلك لان المشتبهات لو كانت قليلة كالاحتياط فقد يكون معها
في البين وجوب احد المشتبهات وقد ينفي ذلك العلم الاجمالي من البين والقدر المسلم من
بطلان الاحتياط استغراقا انما هو صورة عدم وجود العلم الاجمالي واما على فرض وجوده كما هو
المفروض فالاجماع ممنوع سواء قلنا بالانفتاح الاغلبي ام الانسداد الاغلبي واما ثانيا فنقول انه
الاغلبي غيرها لا نص عقلا التي من لزوم اختلال النظام والعسر والحرج لانهما ينشئان من التكرار
عند تعدد الاحتمال كما لو قال البعض بوجوب الجهر بالاستعاذة او التسمية في الاخفاتية والآخر
الاخفات فيهما او قال البعض بلزوم تقديم السلام علينا والآخر تقديم السلام عليكم او بعض
الجهر بالتسبيحات والآخر بالاخفات او بعض باستحباب السورة والآخر بالوجوب وقلنا بلزوم
الوجه فح لا بد للمحتاط من التكرار في تلك الموارد من بعد الاتيان بما عليه من الاتيان مائة صلوة بل
انه لا بد لهم وهذا يوجب الاختلال اما العسر واما لو قلنا بعدم لزوم العلم بالوجه ولا قصده

الامرين الوجوب والاستحباب او الحرمة والكراهة فلا يحتاج الاحتياط الى التكرار فموارد الاحتياط قسمان قسم يوجب العسر والاختلال كالموارد المحتاج فيها الى التكرار وقسم لا يحتاج الى ذلك الا انه يمكن الانسداد الاغلبي للمجتهد مع عدم لزوم العسر والاختلال لو عملنا بالاحتياط كان الموارد المحتاجة الى التكرار عند الاحتياط معلومة له بالعلم بالمعنى الاعم ولكن الموارد اللغوية الكثيرة معلومة له فباب العلم منسد له غالبا ولا يلزم عليه في الاحتياط شيء من الاختلال والعسر فبطل الدليل الثاني والثالث والرابع ايضا لعدم الاختلال والعسر الثاني انا سلمنا لزوم العسر ولكن لا دليل على عدم العسر في الشريعة فيما نحن فيه وذلك لان العسر المترتب على العمل بالاحتياط انما هو مسبب عن اختيار المكلفين لسدهم باب العلم على انفسهم لصيرورتهم سببا لانسداد باب العلم عليهم وغيبة امام الزمان لاجلهم ولا دليل على عدم التكليف بنحو هذا العسر الذي الدليل عليه اما الكتاب كقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا يريد بكم العسر ففيه اولا انها منصرفة الى صورة عدم تسبب العسر عن انفسهم لظاهر قوله ما جعل ولا يريد بل هم جعلوا على انفسهم العسر واراده الله عليهم وايضا الاية منصرفة الى نفي العسر النوعي لا الشخصي فلو لزم العسر بالعرض احيانا فلا ينفيه الاية كما انه نفى العسر هنا للانسداد كالوضوء الصادر على احد بالعرض ولو لم يكن بسبب العبد مع انها معارضة مع الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم الحاكمة بلزوم الاحتياط هنا بعد بطلان اصالة البراءة وسائر الاحتمالات لانها غير العلم فانه نهى عن العمل بالظن فالايات العسر نامر بالعمل بها واما الاخبار فكالكتاب واما العقل فغير نافع للعسر المترتب عن الشخص واما الاجماع في المقام فالمسلم منه صورة عدم سببية نفس الشخص له واما الاجماع على القاعدة ففيه اولا ايضا عدم الانصراف مع انه تعليقي مختص بصورة عدم وجود الدليل على العسر وهيهنا موجود الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم الثالث

النقض

النقض انا سلمنا ان العمل بالاحتياط مستلزم للعسر ولكن نفرض ان العامل بالظن لو تجرى في جميع الموارد الى ما هو موطن الاحتياط فالعسر والاختلال لازم عليه ايضا فالاشكالات مشتركة الورود ويمكن النقض عن الاشكال الاول المتعلق بمنع الاجماع على نفي الاحتياط في صورة العلم الاجمالي وان كان ذلك العلم الاجمالي في الامور المستقلة سواء انفتح باب العلم غالبا ام انسد بانا سلمنا عدم تحقق الاجماع على عدم لزوم الاحتياط في الصورة المفروضة وان الاصلح الاحتياط كالوضوء والامرين وجوب الجهر والجمعة وان ما نحن فيه من هذا القبيل ولكن نقول لا يمكن ذلك الاحتياط في المعاملات لما مر من لزوم العسر والاختلال فلا بد من العمل بالظن فيتم الباقي بالاجماع المركب الا ان نفرض عدم العسر من الاحتياط لهذا الشخص في المعاملات ايضا لانفتاح باب العلم في موارد لزوم العسر فنقول ح ان اللازم على مثل هذا الشخص الاحتياط ولا يكون الظن له حجة ولكن لا يمكن التعدي الى غير هذا الشخص الذي يلزم عليه العسر في الاحتياط بالاجماع المركب بين الاشخاص وفيه ان هذا يرجع الى الادلة المتاخرة عن الدليل الاول وتسليم لورود الايراد واما الاشكال الثاني وهو تسليم لزوم الاختلال والعسر ومنع جوازهما نظرا الى انهما انما نشاء امن اختيار المكلف والعقل لا يابى عنه فيمكن كونه مكلفا بابقاء النظم وبالعلم باتيان الاحكام الواقعية ولو بطريق الاحتياط وان لم يكن جمعهما فيرتب الاثار على الوارد لعدم ابقاء العلاج وعدم وجود الاجماع على القبح اذا القدر المسلم منه صورة عدم تسبب المكلف لذلك وعدم تمامية الايات بالوجوه المذكورة كالاخبار ولان منافاة العسر غير لازم قبح ايضا بان الامر بابقاء النظم لما لا يجامع الامر بالاحتياط والاتيان بالحكم الواقعي مناف لغرض الحكيم فان كلا من الامرين مناف للاخر فيلزم منافاة الغرض وذلك لان ذلك انما يلزم حيث لم يتدارك الحكيم

وهنا تدارك كلا من الغرضين بالامر بهما وذلك غير قبيح الا ترى ان القائلين بعدم منافاة
الامتناع بالاختيار للاختيار يقولون بان الداخل في الدار المغصوبة مامور بالخروج
ومنهي عنه مع انه مستلزم لما ذكرته من منافاة الغرض مع انه ليس قبحا اثرا
وذلك لاجل التدارك من الحكيم بالخطاب بكل من الغرضين وان امتنع المكلف بنفسه
ان العقل وان لم يأب عن التكليف بالممتنع بالاختيار عقابا الا ان من شرط جوازه عقلا ان يكون
المكلف الذي هو سبب للامتناع معتقدا بالسببية لا معتقدا بعدمها فان معه يقبح ذلك
عقلا ايضا كصورة عدم التسبب وما نحن فيه من هذا القبيل لان الطائفة المحقة اغلبهم اي غير
الظلمة وتوابعهم الذين هم كالقطرة في جنب من سواهم من الطائفة المحقة معتقدهم عدم كونهم
سببا للغيبة بل هم باعتقادهم منقادون لامر القائم عج ومتوطنون انفسهم لطاعته و
مترجون لظهوره مع انسداد العلم عليهم غالبا واعتقادهم بان السبب على الغيبة هم الكفار
الظلمة لا يمكن عقلا تكليفهم بالممتنع ابدا فان ذلك حكما ملحق بصورة الامتناع بغير الاختيار الا
ترى انه لو قطع من وجب عليه الحج عام الاستطاعة بخروج قوافل متعددة ولاجل ذلك لم
يخرج الى الحج مع اوليهم بعد جواز ذلك التاخير له ح فهو سبب لفوات الحج لو لم يخرج بعد ذلك
قافلة اخرى ولكنه ليس معاقبا وان قلنا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لان ذلك
الشخص وان كان سببا لتفويت الحج الا انه لم يكن معتقدا بالسببية وكذا الكلام فيمن قطع بدوه
بسبيل من يحتاج الى القطع فلا يعاقب على ترك الواجب وان صار سببا للتفويت فتامل وايضا
نقول لا ريب ان العقاب على ترك المامور به انما يستحقه التارك له فعلا وكذا الاستحقاق على
العقاب انما يكون اذا ارتكب المنهي عنه فعلا لا ملكة فلا يجوز ان يضرب احد عبده بمجرد علمه بان

وجه
ان المثالين
ليس مما نحن فيه فان
فيهما الشخص معتقد بالسببية
لكنه ليس بمعاقب لترخيص
الشارع ح ان قلنا به واما فيما
نحن فيه فالشخص غير معتقد بالسببية
اصلا فلو كان الشخص سببا للغيبة
للامام ع مع عدم وجه
نعم ولو كان
معتقده
على عدم السببية فالقول بان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار اضح من
القول بعدمه لعدم الدليل على الامتناع
ع منه قدس سره

العبد

العبد يسرق ماله بعد ذلك او يقتل غلامه الآخر فان العقاب على العبد لانه يفعل بعد ذلك كذا
قبيح وان علم منه ذلك فان ذلك ترك ملكي والعقاب على ترك المامور به ملكة قبيح
والا لصح من الله تع عقاب الناس بعد علمه تعالى بانهم يخالفونه ان كلفهم مع انه تع كلف ونقل
ذلك حتى كلفهم وصدر منهم المخالفة فعلا فان قلت فما تقول في قتل الخضر عليه السلام الغلام
معللا بان ابويه كانا صالحين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا قلنا ان القتل ليس
للعقاب على انه يفعل كذا بعد ذلك بل بلطف منه تعالى عليه وعلى ابويه لئلا يصدر منه ذلك
بعد لا لاجل ان يعاقب عليه واذا ظهر لك ان العقاب لا يستحقه الشخص وانه لا يترتب الاثر
الا على المخالفة الفعلية فنقول انا سلمنا ان السبب للغيبة الامام ع هو اهل زماننا او لكن
لا ريب ان ذلك مخالفة منهم ملكة لا فعلا لانه لم يظهر الامام ع حتى يمنعوه عن اجراء الاحكام
وعن الظهور فلا يصح ترتب الاثار عليهم بمجرد ان سجيتهم على ذلك فيكلفوا على امر غير ممكن
الاجتماع لهم بان يعاقبوا على عدم الاجتماع نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
فان مورد ذلك اذا صدر المخالفة والامتناع فعلا لا ملكة فكيف يقال انهم مامورون بايقاع
النظر مع الاتيان بالاحتياط بمعنى ترتب اثرها عليهم وايضا سلمنا ذلك ايضا وانه ليس من شرط
بالاختيار الاعتقاد بالسببية ولا التفويت الفعلي بل يكفي الملكي ولكن نقول لا ريب في ان من شرط
ان الامتناع لا ينافي الاختيار ان يصدر الخطاب من الحكيم بالنسبة الى ذلك الشخص الممتنع بالاختيار
وكان تعلق ذلك الخطاب في زمان الامكان لا الامتناع وسلب القدرة وذلك لان استحقاق
ترتب الاثر على المخالفة اما غير مسبب من مخالفة خطاب فذلك مح واما مسبب من خطاب
متوجه اليه هو مفوت له فنقول ان تعلق ذلك الخطاب اما في زمان الامتناع فهو ايضا

فيح لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلا بد ان يكون صدور الخطاب في زمان
الامكان ولكن عند التفويت يرتفع الخطاب ويبقى الاثر ويحصل استحقاق العقاب عند التفويت
لئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة فظهر ان من شرط قولنا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
صدور الخطاب الى ذلك الشخص الممتنع ولكن في زمن الامكان كمن لم يقطع يده حين خوطب بالوضوء
الوقت فاذا ظهر ذلك فنقول ان الخطاب لم يصدر من الحكيم بالنسبة الينا في زمن التمكن من ابقاء
النظم والاتيان بالاحكام الواقعية لانا من اول عمرنا الى الان كنا ممن انسد عليه باب العلم فلم
يتحقق لنا زمان امكان بلا اختلال النظم حتى نفوته فاذا لم يتحقق لنا زمان امكان فلم يصدر
الينا الخطاب بالامرين فخرجنا عن مورد الامتناع بالاختيار ودخلنا في الامتناع بغير الاختيار
ولا ريب انه غير جار بين فصار الحاصل في جواب قوله ان العقل لا يابى عن مثل ذلك التكليف بالمحال
والعسر لان المكلفين سيما ان المكلفين وان كانوا اسبابا للامتناع الا انهم غير معتقدين به
اولا وانهم غير مخالفين للمامور به وغير مفوتين له فعلا ثانيا وانهم لم يصدر بالنسبة اليهم
خطاب فهم ممنوعون بغير الاختيار ثالثا فظهر ان العقل حاكم بعكس جواز ذلك من الحكيم نعم ان كان
السبب للتفويت هو المكلف بالتفويت الفعلي معتقدا به فهيهنا لا نابي عن ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار وانه يمكن الامر بابقاء النظم مع الامر باتيان الحكم الواقعي المجامع له عند
الانسداد الاغلبي وان رجحنا احد الامرين بعد عدم الاجتماع كالداخل في الدار المغصوبة
فهو هنا ابقاء النظم ولكن قد عرفت ان ما نحن فيه ليس كذلك ومن هنا يظهر بطلان قول من جوز
الترجيع في المرافعات الى المقلدين بارآء مجتهديهم بان يحكموا بما هو مقتضى قول مجتهديهم في
المرافعة لا ان يجبروا عليهم فان جوازه ليس محل كلام وتمسك ذلك القائل في تجويز ذلك بالحرج

والعسر والحرج في المرافعات لقلة المجتهدين بل الحق انه يلزم اختلال النظم ايضا لو اقتصر على مجتهد
ان خبر بما فيه اما اولا فبان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فانهم مفوتون لتحصيل من به الكفاية
فعلا اي بالتفويت الفعلي ولكنهم غير ملتفتين على ذلك غالبا التقصير منهم في اخذ المسائل بعد
اعتقادهم بالبينة بانه غير التقصير فحينئذ العقل لا يابى عن الامر بابقاء النظم مع النهي عن الرجوع
الى غير المجتهد اي ترتب اثره سلمنا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار حتى اثرا ومع التفويت
الاختياري ولكن غاية ذلك ارتفاع النهي عن الرجوع الى غير المجتهد وهو حكم تكليفي ولا يستلزم ذلك
ترتب الاحكام الوضعية وهي صحة المرافعة وترتب اثارها عند الرجوع الى غير المجتهد فلعل الرجوع
جائز والاثر غير مترتب فلا بد من الدليل على ترتب الاثر وصحة المرافعة وعدم جواز النقض فذلك القول باطل
وان اما نحن فيه فيابى العقل عنه لما عرفت انه امتناع بغير الاختيار واما القول بان المتقدمين المتفقين
من الاجماع على نفي العسر والاختلال انما هو صورة عدم تسبب المكلف وفيهما ليس كذلك فقد ظهر
فساده ايضا كمنع دلالة العقل فكل منهما في المقام موجود واما الايراد على الايات بانصرافها
الى غير صورة تكون العسر من المكلفين فقد ظهر فساده ايضا ولما القول بانصرافها الى الاستقلاليات
فهو غير مسلم في قوله تعالى ولا يريد بكم العسر فان ظاهره التعميم واطلاقه منصرف ايضا لانه
في مقام جعل الحكم بكلا صورة ذلك ولما قوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فهو لا ينصرف
الى غير الاستقلاليات لكونه اخبارا عن الجعل بخلاف الاية السابقة فلا مانع من انصراف احدهما
الاستقلاليات واطلاق الاخرى بالنسبة الى العرضيات فاما نحن فيه ايضا يثبت فيه نفي العسر وان كان منصرفا
بتلك الاية الاولى سلمنا عدم الاطلاق لكن الاجماع المركب وتنقيح المناط القطعي موجودان بين الاستقلاليات
والعرضية فانه لم يفرق بينهما اجماعا والعقل ايضا لو حكم بالنفي لحكم فيهما واما القول بتعارض ذلك

في واما ارتفاع الامر بابقاء النظم غير مسلم لانه يستم فيقطع عن غيره كما في الدار المغصوبة فيقدم الخروج

الآيات الناهية عن العمل بالظن نفسه وثانيا ان تلك الآيات غير منصرفة الى صورة الانسداد الا على
المستلزم نفيه الاحتياط وتحصيل العلم للعسر بل غير منصرفة الى صورة العسر وثالثا سلمنا ولكن التعارض
بينهما مورد اى بمعنى انها غير منصرفة الى الظنون القائمة مقام العلم التى دل القطع على اعتبارها كآيات
العسر والحاصل ان العرف يفهم ورود آيات العسر فلو قال لعبده اسمع من زيد ما اخبرك به عنى
ثم قال انى لا اكلف عليك بعسر ابدا فان زيد يخبر موجب للتكليف بعسر فيطرحون ويخصصون
قوله اسمع ما اخبرك زيد بغير تلك الصورة فتم ويمكن ان يقال ان علة فهم العرف ثم ورود
آيات العسر وثالثا ان تلك الآيات مرجوحة بكثرة التخصيصات الواردة عليها بخلاف آيات العسر
ان آيات العسر مؤيدة بحكم العقل قطعا ام ظنا كاشفا عن الحاكم بنفي العسر فيقدم واما القول بعدم تمامية
الاخبار فظهر فساده ايضا واما القول بعدم تمامية الاجماع على القاعدة لان مورده ما اذا لم يكن
المكلف سببا للعسر فقد ظهر فساده فان ما نحن فيه هكذا واما القول بان مورد الاجماع على القاعدة
انما هو حين عدم الدليل على العسر وهو هنا موجود للآيات الناهية عن العمل بالظن نفسه ولا عدم
انصراف تلك الآيات الى صورة العسر وثانيا بانها معارضة مع آيات العسر وهي ارجح وثالثا سلمنا عدمه
ارجحيتها فغايته ما في الباب التعارض فبقينا بلا دليل ايضا فيجيء الاجماع على القاعدة فان تلك
الدليل بعد تعارضهما وتساقطهما موجود وهو اصالة عدم حرمة العمل بالظن قلنا لو كان هذا الاصل في مقابل
الاجماع دليلا يمضى انه انعقد الاجماع على نفي العسر عند عدم الدليل في الاصل الفقاهتي فيلزم عدم
الفائدة في تلك القاعدة المجمع عليها لان اجرائها اما في موضع الشك في التكليف فلا يحتاج
اليها لان قاعدة البراءة موجودة فيه واما في موضع الشك في المكلف به فاصالة الاشتغال معها
دافعة لتلك القاعدة المعلقة على عدم الدليل فلا فائدة في وضع تلك القاعدة الاجماعية فائدة

معتذرا بها الا ان يبدا اصالة البراءة عند الشك في التكليف فظهر ان مرادهم من وضع القاعدة
المذكورة انما هو الرجوع اليها عند فقدان الادلة الاجتهادية وان الاصول الفقاهتية مردودة
في مقابلها واما الجواب عن النقض فيحتاج الى تفصيل بيانه انا نقول يمكن ذهاب ظن المجتهد
في مواضع الاشتباه الى طرف الاحتياط في جميع الموارد فيلزم العسر ايضا فكيف تفر من الاحتياط الى العمل
بالظن فان ذلك كر الى ما فررت منه ونحن نقول ان ما يقتضي الاحتياط المستلزم للعسر احد امور
اما العلم بالوجه او القصد له او دوران الامر بين المحذورين مع ثبوت سنخ لزوم الاتيان كما لو دار
الامر في الصلاة بين وجوب الجهر ووجوب الاخفات او تقديم اهل التقليدين فان الاحتياط
فيه ممكن بالتكرار المستلزم للعسر بعد جمع جميع الاحتمالات واما فيما دار الامر فيه بين
المحذورين من دون ثبوت اصل لزوم الفعل في البين كما لو دار الامر بين وجوب غسل الجمعة
وحرمته فلا يمكن الاحتياط او كثرة الشبهات كما لو دار الامر بين وجوب السورة واستحبابها
ووجوب القنوت واستحبابه وحرمة التكتف وكراهته كالاحتياط في الاولين وفي
الاخيرين في الترك فانحصر ما يقتضي الاحتياط في احد الامور الاربعة فنقول ذهاب الظن
الى ما هو مقتضى الاحتياط في الموارد الاربعة غير نافع لك فرضا اذ في الاولين من الامور مقتضى
للاحتياط من جهتها ولا عسر لما مر ولان العلم بالوجه وقصده حاصل لكل من المحتاط والعامل
بالظن اذ المراد من العلم بالوجه وقصده اعم من الوجه الظاهري بالاجماع والا لانتقض بالمجتهد
فيما اذا رجع الى الادلة الفقاهتية فالاولان لا يلازمان شيئا من العسر عند الاحتياط حتى
يرجح معاضدة الظن لجهة الاحتياط هنا عسرا واما الثالث فالاحتياط بسببه وان يستلزم
العسر الا ان ذهاب الظن الى موافق الاحتياط غير متصور عقلا لان الظن يكون مع احد الطرفين

من المحذورين قطعاً اما الوجوب في الاخفات مثلاً واما الحرمة ولا بد من ذهاب الظن الى التكرار الذي
هو موافق الاحتياط فيقطع من صور ما يقتضي الاحتياط الامر الرابع فنقول نسلم منك امكان ذهاب
الظن الى طرف الاحتياط في جميع تلك المشتبهات الكثيرة ولكن كثير من تلك المشتبهات تركيبات فيمكن
جمعها بلا عسر لان التركيب يجمع ويجامع كل فعل بقي الكلام في الفعليات من تلك المشتبهات لكنها
ليست كثيرة بحيث يوجب اتيانها العسر فصار حاصل الجواب اولاً ان ذهاب الظن الى طرف الاحتياط
غير متصور الا في احد الاربعة وهو الرابع منها ومعه لا يلزم العسر في الاحتياط والعمل بالظن في
المشتبهات الفعلية ونقول ثانياً سلمنا كثرة الموارد المشتبهات الفعلية بحيث يوجب الاتيان
بجميعها العسر ولكن نقول على فرض كثرة موارد المشتبهات الفعلية لا يمكن عادة ذهاب الظن
الى طرف الاحتياط في جميع تلك المشتبهات سلمنا الامكان بدواً ولكن بعد اجتماع الظنون
والالتفات اليها والى كثرتها يحصل العلم الاجمالي بان بعضها البين بواجب لاجل كثرتها فيرتفع
الظنون الشخصية في تلك الموارد عن طرف الاحتياط ويصير حاله كحال الساير المجتهد من
مراجع ثانياً او يرجع الى القواعد ونحو ذلك سلمنا عدم حصول العلم الاجمالي بذلك فلا
اقل من الظن به وهو ايضاً لا يجتمع مع تلك الظنون الشخصية سلمنا عدم الظن فلا اقل
من الشك وهو ايضاً لا يجتمع مع الظن بكل تلك المسائل والحاصل من تلك الاجوبة
انه اما لا عسر واما لا ظن على طرف الاحتياط في جميع الموارد وسلمنا جميع ذلك اي الامكان
العادي البدوي والاستمراري وعدم حصول العلم الاجمالي والظن او الشك
بملاحظة الجميع والالتفات اليها فيرتفع الظنون ولكن نقول بعد ملاحظة ادلة نفي
العسر يرتفع تلك الظنون وتفصيله ان الدليل على نفي العسر اما عقلي قطعي او ظني فيرتفع معه

الظن

الظن بكل واما شرعي ظني فيرتفع ايضاً ولئن سلمنا عدم الظن فلا اقل من
الشك عند تعارض ادلة نفي العسر مع تلك الظنون فيرتفع الظنون ايضاً والحاصل ان
المشتبهات وان كانت كثيرة وامكن بدواً ذهاب الظن الى جميعها ولم يحصل من الالتفات الى
الجميع ايضاً العلم الاجمالي ولا الظن ولا الشك بنفي وجوب الجميع ولكن بعد الالتفات الى ادلة
العسر اما يحصل القطع بنفي العسر المستلزم لنفي اجتماع الظنون او يحصل الظن او الشك فيرتفع
الظنون ايضاً فصار حاصل الجواب اولاً منع الصغرى وهي ذهاب الظن الى طرف الاحتياط
بحيث يلزم العسر لكن كان ذلك المنع من وجوه الاول في كثرة المشتبهات فيما ذهب الظن
بحيث توجب العسر والثاني في امكان ذهاب الظن الى جميعها الاحتياط عادة وان كانت
كثيرة موجبة للعسر والثالث تسليم ذلك بدواً ولكن يزول ذلك بعد بطريق الاجماع
والالتفات الى كثرتها فيحصل العلم الاجمالي بعدم وجوب بعضها فلا يحصل الظن في جميع
المشتبهات على طرف الاحتياط اي لا يبقى مستمراً والرابع انه سلمنا عدم العلم فلا اقل
من الظن بذلك فلا يحصل الظن على طرف الاحتياط في جميع المشتبهات ايضاً والخامس
انه سلمنا عدم الظن فلا اقل من حصول الشك فلا يبقى مستمراً ايضاً والسادس انا سلمنا جميع
تلك المراتب اي كثرة المشتبهات وذهاب الظن فيها الى طرف الاحتياط بدواً وبقاء تلك الظنون
بحالها بعد الاجماع والالتفات الى كثرتها ولكن بعد الالتفات الى دليل العسر من العقل والنقل
يحصل القطع او الظن او الشك في نفي العسر فيرتفع اجتماع الظنون ايضاً فذلك كله منع
في الجواب عن النقض للصغرى المذكورة ويمكن لنا بعد تسليم تلك الصغرى الجواب عن النقض
بمنع الكبرى فنقول سلمنا اجتماع تلك الظنون المطابقة للاحتياط وسلمنا بقاءها

بعد الالتفات الى الجميع والى ادلة الصغريات لا يكون هيهنا دليل عقلي على نفي العسر وكان الادلة
الظنية كالآيات موهومة في نفي العسر وكان العمل بتلك الظنون ايضا عسرا ولكنا نقول ان
النقض غير وارد لان هذا المجتهد اما يعمل بتلك المظنونات نظرا الى موهومية ادلة العسر
في نفي العسر الحاصل من الظنون المطابقة للاحتياط وان هذا النحو من العسر لا دليل على نفيه
سواء قام الاجماع على نفي التبعيض ام لا واما لا يعمل بها بل يبعض في المقامات فيعمل في غير
الظنون القوية باصالة البراءة لئلا يلزم العسر نظرا الى ان الفرار من الاحتياط الى الظن
كان للعسر والعسر هيهنا موجود في العمل بهذه الظنون فحكم بالتبعيض بحيث لا يرد الخروج عن
الدين ولا العسر على التقديرين لا يصح النقض اما على الاول فلان ما قلناه انما هو نفي
العسر القائم عليه الدليل القائم لا الدال على نفيه وهو صورة كون الظن على خلاف الاحتياط
لتمامية ادلة الحرج وهيهنا لم يبد له دليل على نفي العسر عند ذلك المجتهد في المقام الخاص
المطابق فيه الظن للاحتياط فلا يصح نقض العسر القائم على نفيه الدليل على العسر الذي لم يقم
عليه الدليل عند المجتهد بالفرض واما على الثاني فلوضوح عدم العسر حينئذ فلا نقض
فان قلت اذا لم نعمل بالظن في تلك الصورة ففي الباقي بالاجماع المركب غير موجود فان العسر
لازم هنا دون ساير الموارد فاتضح الجواب عن النقض بوجهين مقامين الاول منع صغراه
والثاني منع كبراه وهو صحة النقض بعد تسليم الصغرى يعني الكلام في مقامين احدهما الاول
ان حكم هذا المجتهد على فرض وجوده ماذا والثاني في ان مقلده حكمه ماذا على فرض عمل
ذلك المجتهد بجميع مظنوناته المستلزمة للعسر والاختلال اما الكلام في الاول من
المقامين فالكلام فيه يقع في مقامين الاول في الترديد في الكبريات والثاني في تعيين

الصغريات اما المقام الاول فنقول انه بعد ملاحظة دليل نفي العسر اما يحصل له القطع بنفي
العسر فينتفي مع اجتماع الظنون فيبعض ويأخذ باقوى الظنون ويرجع في الباقي الى اصالة البرائة
بحيث لا يوجب العسر والاختلال ولا الخروج عن الدين كسائر المجتهدين واما لا يكون له دليل قطعي
كالعقل بل دليله الآيات الظنية فنقول اما يضمحل الظن الحاصل من نفي العسر بعد اجتماع تلك الظنون
ويكون مفاد الآية في المقام موهوما واما لا يضمحل فان اضمحل ذلك الظن وصار موهوما فاما
يكون ممن يعمل بالكتاب ما لم يحصل الظن على الخلاف فلا بد له من ارتكاب ذلك العسر والعمل
بالمظنونات المطابقة للاحتياط ولا يجوز التبعيض لعدم الدليل على نفي ذلك العسر فيقتضي قاعدة
الاشتغال نفي التبعيض وارتكاب العسر ولكن العمل بالمظنونات ايضا من باب الاحتياط لا العمل
بالظن وذلك ايضا لاصالة الاشتغال مضافا الى اصالة حرمة العمل بالظن ما لم يقم عليه دليل و
المفروض هنا ان لا دليل على اعتبار مثل ذلك الظن المستلزم للعسر فيعمل بالاحتياط وان كان
من يعمل بالكتاب من باب السببية المطلقة فلا بد له بمقتضى مدلول الكتاب من نفي العسر اللازم
من العمل بالاحتياط وان كان مقتضى قاعدة الاشتغال العمل به ولكن الآية مقدمة على اصالة الاشتغال
المعارضة معها فمقتضى اصالة الاشتغال الاحتياط وكذا مقتضى تلك الظنون ايضا الاحتياط
واما مقتضى الآية فهو التبعيض فتعارض الآية معهما وتقدم عليهما اما على الاصل فلانه يقطع
والكتاب دليل اجتهادي واما على تلك الظنون فلعدم الدليل على اعتبارها والاجماع قائم على
تقديم الظنون النوعية على الظنون فلعدم الدليل على اعتبارها سواء قام على عدم اعتبارها
كالظنون القياسية ام لم يقم على شيء من الطرفين كما نحن فيه فمقتضى الآية التبعيض في المقام
كان مقتضاها موهوما والظن الحاصل منه مضمحلا في ظل تلك الظنون الشخصية ومقتضى الاصل

لعدم الدليل على حجيته بعد الظن الذي لنفي دليل على اعتبار على الظن فان من يعمل بالكتاب ما لم يحصل الظن على خلافه

الظنون الاحتياطية لانه مقدمة فيحكم بالتبعيض على فرض ثلاث الصغرى الا ان يقوم اجماع على نفي
التبعيض في خصوص الادلة بذلك الاجماع على غيره في ذلك المقام فيعمل بالمظنونات ايضا لكن من
باب الاحتياط فيرجع الى الصورة السابقة التي لم يقم فيها دليل على نفي العسر الحاصل من العمل
بالمظنونات هذا كله اذا اضمحل الظن الحاصل من الادلة في مقابل تلك الظنون واما على
فرض بقائه مع بقاء تلك الظنون وان كان ذلك محالا فنقول الحكم ايضا العمل بالكتاب
واثبات التبعيض بان يعمل بالمظنونات القوية من باب الاحتياط لاصالة الاشتغال
ويرجع في الباقي الى اصالة البراءة ولا تعارض في ذلك الظن تلك الظنون في خصوص المقام
ولا اصالة الاشتغال لما مر فيؤخذ بالتبعيض الا ان يقوم اجماع على نفي التبعيض في خصوص الادلة
بذلك الاجماع فيعمل بالاحتياط لاصالة الاشتغال والحاصل في نوع بدل الكبريات انه مع
القطع بنفي العسر يتبعض وكذا مع الظن به من الادلة ما لم يقم اجماع على نفي التبعيض وكذا
مع وهمه مع الدليل على اعتبار الكتاب ما لم يقم اجماع على نفي التبعيض واما مع الظن به او
وهمه واعتبار الكتاب مع الاجماع على نفي التبعيض فيحتاط ويرتكب العسر وكذا مع وهمه وعدم
الدليل على اعتبار الكتاب فيحتاط سواء قام الاجماع على نفي التبعيض ام لا فظهر حال الكبريات
واما المقام الثاني وهو تشخيص الصغريات فنقول اما في مقام الاضمحلال وعدمه فالحق
اضمحلال الظن بالكتاب في مقابل تلك الظنون الا فرض بقائها بعد تلك الالتفاتات
واما في مقام الاعتبار وعدمه فالحق الاعتبار ما لم يقم ظن شرعي على الخلاف واما في مقام
اعتبار تلك الظنون في مقابل مدلول الكتاب الذي هو موهوم فالحق عدم اعتبار تلك الظنون
وتقديم الادلة عليها بعد عدم الدليل على اعتبارها للاجماع المدعى وان ناقش فيه بعض

كصاحب

كصاحب المدارك فان الاجماع قائم على تقديم الظن القوي على كل ظن لم يقم دليل على اعتباره وعلى المفروض
عدم الدليل هنا على حجية تلك الظنون واما في مقام الاجماع على نفي التبعيض فالحق عدم وجود ذلك
الاجماع فالحاصل من اجتماع الصغريات الاربع ان تكليف ذلك المجتهد هو التبعيض لكن لا اذا الكتاب ولو مع
وهمه وتقديمه على تلك الظنون المعارضة معها وعلى اصالة الاشتغال فلا بد من نفي العسر بالتبعيض الذي لم
يقم اجماع على نفيه واما المقام الثاني من المقامين وهو حال مقلد ذلك المجتهد لو لم يحكم عليه بالتبعيض
بل بالاحتياط فنقول فيه انه لا يجب على كل واحد من المكلفين تقليد ذلك الشخص في جميع مسائل العبادات
واما المعاملات فلا عسر فيها بمعنى ان العمل بالاحتياط فيها لا يلازم العسر لدوران الامر فيها بين المحذورين
غالبا والظن انما هو في احد الجانبين قطعا فتقليده في مظنوناته في المعاملات لا يستلزم العسر وانما
الاشكال في العبادات لو ذهب ظن المجتهد فيها الى طرف الاحتياط مع كثرة المشتبهات فالحق
عدم وجوب تقليد احاد الناس في جميع مسائل عباداتهم لذلك المجتهد وان كان الحي منحصرا فيه وقلنا
بعدم جواز تقليد الميت او كان الاعلم منحصرا فيه وقلنا بلزوم تقليد الاعلم لان ذلك يوجب
تقليده العسر والاغنية ادلة العسر فلا يجب على احاد المكلفين تقليد ذلك المجتهد فيما يوجب عليهم
المسائل للعسر وان كان الحي او الاعلم منحصرا وقلنا بعدم جواز تقليد الميت وغير الاعلم فانه يجوز
ولا يجب تقليد احاد الناس اياه في جميع المسائل نعم لو ارادوا الجائز لهم ولكنا انما ننفي الوجوب بالنسبة الى تقليد
جميع الناس في جميع مسائلهم لذلك المجتهد او المعتد به من الناس في جميع مسائلهم او القدر الذي
يوجب الاختلال فلا يجوز عندنا مضافا الى عدم الوجوب نظرا الى لزوم الاختلال فلا يجوز ان يقلد
كل الناس لذلك المجتهد في جميع مسائلهم ولا يجوز تقليد القدر المعتد به من الناس له ايضا في
المسائل بحيث يلزم الاختلال نعم ذلك جائز لاحاد الناس لا واجب فظهر من جميع ما ذكرنا ان

الرجوع الى الاحتياط واما الرجوع فى المسائل الفرعية الى العمل بالموهوم من حيث هو موهوم و ان احتمل
الاصل ولم يخف بسائر الوجوه المرجحة بل جعلنا المدار على العمل بالموهوم من حيث هو موهوم او
ان تساوى مع المظنون من سائر الجهات الا جهة الظن والوهم فهذا فاسد ايضاً بوجوه الاول ان
الاجماع بل الضرورة على خلافه بل فى ذلك اهون من العمل بالموهومات المعلومات فقط والاقتصار عليها فى مرحلة
الظاهر ولئن كان احسن منه فى مرحلة العثور على الواقع واما وجه كون هذا الاحتمال اهون من
احتمال الاقتصار على المعلومات فى مرحلة الظاهر فلوجود مناقش فى الاقتصار على العلوم
او قائل به بخلاف ذلك وايضاً بعضهم قالوا بالاقتصار على العلوم وكون العلم معياراً فى صورة
انفتاح باب العلم غالباً وعدم العلم الاجمالى بين المشتبهات واما جعل الموهوم من حيث هو معياراً
فلم يتفوه فيه احد ولم يقل به عاقل ولو فى مورد من الموارد فذلك الاحتمال فى مرحلة
الظاهر اهون من احتمال الاقتصار على العلوم واما وجه كونه احسن منه فى مرحلة الواقع
فلان ذلك الاحتمال العمل معه بالموهومات فيحتمل من جهة ذلك العثور على الواقع بين الموهومات
واما على الاقتصار على المعلومات فيترك المظنونات والموهومات معاً الثانى ان العمل بالموهوم
مستلزم ايضا للمخالفة القطعية الحاصلة بين المظنونات بل لا يبعد استلزامه الخروج عن
الدين الثالث ان جعل الموهوم من حيث هو معياراً مخالف لحكم العقل القاطع وبناء العقلاء
فلو كان لشخص طريقان للوصول الى مطلوبه احدهما موهوم والاخر مظنون ولم يكن ترجيح
لطرف الموهوم من سائر الجهات ولم يكن بينهما فرق الا من حيث الظن والوهم فقدم
الموهوم المرهوم لسفهه العقلاء واما الرجوع الى الموهوم فى بعض الموارد كالوطا[illegible] الاصل
فذلك انما هو للعمل بالاصل لا الوهم واما التخيير بين المظنون والموهوم فى موارد الفروع فينفيه

فظهر بطلان الاخذ بالموهوم وان لم نقل بالانسداد الاغلبي منه

اصالة

اصالة الاشتغال اذ ما يحصل من التخيير وهو عدم القطع بمخالفة الواقع فيحصل من الاخذ
المظنون ايضا ويحصل بزيادة على ذلك تعيين الاخذ به ولا يحتمل تعيين الاخذ بالموهوم
لما مر فدار الامر بين التخيير والاخذ بالمظنون ولا ريب ان قاعدة الاشتغال تعيين جانب
المظنون فلاجل ذلك نقول مقتضى اصالة الاشتغال فيما لو دار الامر فى القبلة فى الجهات
المشتبهة وظن بكون احديها المعينة قبلة بظن غير شرعى انه لابد من الصلوة الى تلك الجهة
لو لم يمكنه الاتيان الا بجهة واحدة وكذا اذا صلى احدى الصلوتين الى جهة من الجهات المشتبهة
واستمر الاشتباه الى الصلوة الاخرى وشككنا فى انه يجوز له اتيان الصلوة الاخرى الى جهة
اخرى ام يتعين تلك الجهة للصلوتين اذا لم يمكنه اتيانهما الى جميع الجهات بل لابد من جهة
واحدة لهما فالاصل ايضا الاشتغال واتيان الصلوتين الى تلك الجهة فان قلت ان فيما
دار الامر فيه بين العمل بالمظنون او الموهوم الذى تحكم فيه بالتخيير وانت تحكم باصالة الاشتغال
جهات ثلث لا يتصور اجراء اصالة الاشتغال الا بالنسبة الى جهة واحدة وتفصيل تلك
الجهات ان فيما دار الامر فيه بين الامرين لتعارض النصين معاً كما لو دل احدهما على وجوب
غسل الجمعة والاخر على حرمته وصار الظن الى احد الطرفين قد يحصل الكلام فيه من جهة تطبيق
العمل فى الفرع مع الواقع ونفس الامر وهو هنا غير ممكن فلا يتصور من تلك الجهة الرجوع الى قاعدة الاشتغال
فى تعيين المظنون لانه لا يحصل معه اليقين بمطابقة العمل لما فى اللوح المحفوظ لاحتمال مطابقة
مطابقة الموهوم للواقع وهكذا الكلام فى غير ما دار الامر فيه بين المحذورين وكان احد الطرفين
مظنونا كوجوب السورة واستحبابها فان من العمل بالمظنون نظرا الى الاشتغال بعد دعوى الاحتياط
لا يحصل القطع بمطابقة العمل للواقع والحاصل ان قاعدة الاشتغال المعتبرة للظن فى مقابل التخيير

لا يحصل معها اليقين بمطابقة الواقع في العمل الفرعي فتلك جهة من الجهات لا يمكن
التمسك بقاعدة الاشتغال للقطع بالامتثال من حيث تلك الجهة لان من العمل بالمظنون
لا يحصل القطع بالامتثال بالنسبة الى العمل وقد يحصل الكلام فيه من جهة الحكم للاشتغال
المعين للجاهل في الواقع عند دوران امره بين المظنون والموهوم الذي هو مسئلة
اصولية فيقع الكلام في انه يبني امره على التخيير او على الظن ولا ريب في عدم جريان قاعدة
الاشتغال من تلك الجهة ايضا بان يعين بقاعدة الاشتغال ان حكم الله الواقعي للجاهل
هو الرجوع الى المظنون دون التخيير لان الامر في المسئلة الاصولية دائر بين التخيير والمظنون
ولا قدر متيقن في شيء منهما بان يقال ان الرجوع الى المظنون حكم واقعي للجاهل في مرحلة
الظاهر اذ يحتمل ان يكون ذلك هو التخيير فلا يحصل القطع من قاعدة الاشتغال بان الحكم الواقعي
للجاهل المكتوب في اللوح المحفوظ هو العمل بالمظنون لكونه قدرا متيقنا في انه حكم واقعي ظاهري
والحاصل انه لا يحصل القطع في المسئلة الاصولية بالمكتوب في اللوح المحفوظ ان الحكم
للجاهل هو الرجوع الى المظنون لا غير وذلك لان قاعدة الاشتغال لا يحصل منها القطع
بما في اللوح المحفوظ لا بالنسبة الى الواقعي المتعلق بالواقعة من حيث الخصوصية ولا من حيث
انه مجهول الحكم فلا يمكن ان يقال بعد الرجوع الى قاعدة الاشتغال انا نقطع بان حكم الواقعة
من حيث الخصوص ومن حيث انها مجهولة هو ذلك في الواقع نعم يحصل من قاعدة الاشتغال
القطع بان حكم الواقعة من حيث انها مجهولة هو الحكم في الظاهر بانه الرجوع الى المظنون في مقام
العمل في المسئلة الاصولية لا في مرحلة العمل في الفرع في الواقع ولا في المسئلة الاصولية من حيث
الحكم والعمل الواقعي بل فيها من حيث العمل الظاهري فتلك هي الجهة الثالثة الجارية فيها اصالة

الاشتغال

الاشتغال فاذا ظهر ذلك وعلمت ان ههنا احكاما ثلثة احدها حكم الواقعة في الواقع في
المسئلة الفرعية والاخر حكم المسئلة الاصولية في الواقع والاخر حكم المسئلة الاصولية في الظاهر
الملازم لاثبات الحكم الظاهري في المسئلة الفقهية وعلمت ان قاعدة الاشتغال لا مجرى
لها بالنسبة الى الاخيرين من الاحكام فنقول ان المسلم من اعتبار قاعدة الاشتغال انما هو
جريانها فيما يحصل من العمل بها القطع بالحكم الواقعي في المسئلة الفرعية واما ما
لم يحصل من العمل بها القطع بمطابقة العمل في الفرع لنفس الامر فلم يثبت اعتبارها قلنا
ان الدليل الدال على اعتبارها دال عليه في المقامين كما ان بناء العقلاء كذلك فظهر
بطلان القول بالتخيير بين المظنون والموهوم في الفروع بقاعدة الاشتغال حتى انا لو قلنا
بانفتاح باب العلم في معظم الاحكام كالسيد المرتضى ره فلا نحكم ايضا بالتخيير في الموارد القليلة
بين الامرين اللذين احدهما مظنون والاخر موهوم وان حكم بذلك السيد في اطلاق
كلامه فان ذلك مما يقتضيه قاعدة الاشتغال والعجب من بعض حيث لم يلتفت في بطلان
هذا الاحتمال الى هذا الدليل مع انه يقول بان الاصل الاشتغال فيما دار الامر بين الكلي والفرد
مثل ما نحن فيه وايضا العجب انهم لم يلتفتوا الى ابطاله بلزوم الهدم وان قلنا ان الهدم
البراءة فابطلوا الاقتصار على المعلوم بذلك دون هذا الاحتمال مع اتحاد المسلك ويدل على
بطلان هذا الاحتمال ايضا لزوم تجويز الشارع للمكلفين اختلال الدين وهدمه والخروج
عنه وذلك لان التخيير بين العمل بالمظنون والموهوم مستلزم لتجويز العمل بالموهوم
في جميع ابواب الفقه لانه احد افراد المخير فيه كما ان فرده الاخر العمل بالمظنونات مطلقا او في البعض
فنقول الاذن فيما يستلزم مخالفة الغرض وهو عدم الهدم قبيح وان كان الغرض عرضيا فانا

عن الاستلزام ولكن ارتكاب القبيح العرضي لا يقبح من الحكيم لان ذلك نشاء من ارتكاب
القبيح بالذات الحاصل من المكلفين من جهة تجويزه ذلك فان تجويز الهدم قبيح بالذات و تجويز
الاخذ بالموهوم تجويز للهدم فهو قبيح بالعرض فلو ارتكب القبيح وهو تجويز الاخذ بالموهوم
لكان مرتكبا للقبيح بالذات وهو تجويز الهدم ويدل على بطلانه ايضا الاجماع المحقق
القاطع لو قلنا مما ادعي من السيد من الحكم بالتخيير احيانا فهو انما قال به عند الانفتاح الاغلبي لا انسداد
الاغلبي فانه معه لم نجد قائلا بالتخيير ويدل على بطلانه ايضا بعد تسليم عدم جريان اشتغال
وعدم لزوم الهدم وعدم الاجماع العقل القاطع المنضم الى بناء العقلاء وذلك لان في محل
الفرض اعني الدائر فيه الامر بين المظنون والموهوم المفروض فقدان سائر المرجحات الخارجية
كالاصل وغيره سوى جهة الوهم والظن وذلك لانه على فرض المرجح لا يتصور التخيير مع ان خروجه
عن محل الفرض معلوم فصار محل الكلام فيما فقد فيه المرجحات الخارجية ولم يبق الا جهة
الوهم والظن فنقول العقل ح قاطع بقبح حكم المكلف بان مخير بين الامرين ما لم يرد دليل من
الشارع على انك مخير والمفروض هنا عدم الدليل على التخيير فيقبح التخيير ح بل نقول ان
ذلك يقبح مطلقا اي تخييرا لا تعليقا على عدم اذن المولى في التخيير وذلك لانه على الفرض
المذكور من فقدان المرجحات الا جهة الظن والوهم لا يصح من الشارع الحكم بالتخيير وذلك لا نعلم
بعد دوران الاحكام مدار الصفات النفس الامرية والمصالح الكامنة وكون الغرض من الاحكام
حصول تلك المصالح الواجبة الى العبد وكون الظن والعمل به اقرب في حصولها من العمل بالوهم
يكون التخيير قبيحا كسالك طريق واصل الى طريقين احدهما مظنون الايصال والاخر موهوم ويحتمل
فيقبح منه الاخذ بالموهوم ولو تخييرا نعم ان قلنا بان الغرض من الاوامر والنواهي محض الانقياد

وان

وان الاحكام غير معللة بالاغراض لصح التخيير لحصول الانقياد في كل من الطرفين من العمل بالمظنون
والموهوم فيصح منه امره بكل من الطرفين لحصول ذلك الغرض ولكنك خبير بان ذلك خارج عن
مذهب العدلية بل هم يقولون بان الاحكام معللة بالاغراض وانه لا مدخلية للجهل والعلم في
الوصول الى تلك الاغراض كقاصد مكان غير على طريقين احدهما مظنون الايصال والاخر
موهوم ويحتمل ذلك نفي بطلان تعيين الموهوم وقبحه بطريق اولى فظهر من ذلك
بطلان مذهب السيد من الحكم بالتخيير بين الاقوال عند الانفتاح الاغلبي وعدم الدليل
العلمي على احد الطرفين والاطراف فان اطلاقه يشمل صورة كون الظن على طرف بعض
الاقوال وقد عرفت ان التخيير حينئذ قبيح ولا يصح ان يقال انا في عثرت على الدليل على التخيير
ح لانك قد عرفت ان القبح تخييري لا تعليقي نعم لو ادعينا القبح التعليقي المعلق على عدم
الدليل على التخيير ح لما بطل قول السيد وان ثبت مطلبنا ايضا من بطلان التخيير عند الانسداد
الاغلبي لعدم الدليل على التخيير بين الموهوم والمظنون ح والحاصل ان اثبات مطلوبنا يمكن سواء
قلنا بالقبح التعليقي ام التخييري واما ابطال كلام السيد فلا يكون الا على فرض ادعاء القبح
تخييرا مع ان بطلان قول من يقول ان العمل بالظن حرام سخيفا يحصل وان قلنا بالتخيير لان الظن
ح يكون حجة ايضا في الجملة والحاصل انه لا معنى للتخيير بين المظنون والموهوم ولئن تاتي
احد الطرفين بالظن القياسي كما لو تعارض نصان ولا مرجح معتبر لاحدهما وكان الظن
القياسي مع احدهما فحكم بتعيين الاخذ بالمظنون لما عرفت من بطلان التخيير وقد ورد
حكم بعض من المحققين فيه بالتخيير ولكنا نقول ان الحق فيما تعارض فيه النصان ليس
هو التخيير مطلقا بل نقول ان كان احدهما موافقا للاصالة الاحتياط او البراءة فيما خفي

به وان كان الاصل في ثالث فبالاخذ به كالو دل احدهما على وجوب الجمعة والاخر على وجوب الظهر
فالاصل الجمع وهو المتعين وان لم يكن اصل في البين كالو دل احدهما على وجوب غسل الجمعة
والاخر على حرمته فالحكم التخيير العقلي ان لم يكن ظن قياسي ونحوه في احد الطرفين والا
فيؤخذ بالمظنون ايضا كل ذلك في الاعمال النفسية واما في المعاملات فيجب عنده دوران
الامر بين المحذورين التوقف عن الفتوى فان قلت ان اخبار التخيير ينفي ما ذكرت من التفصيل
بل يثبت التخيير حتى فيما نحن فيه من دوران الامر لا دائما في احدهما الاصل امر لا والحاصل ان القول
بالرجوع الى المظنون فيما دار الامر بين المحذورين كوجوب غسل الجمعة وحرمته مع عدم كون
الاصل في البين ينافي الحكم بالتخيير في الاخبار العلاجية وكذا الحكم بالرجوع الى القواعد من البراءة
والاحتياط اذا كان في احد الطرفين او في الجمع ينافي الحكم بالتخيير في الاخبار العلاجية
وكذا التوقف في المعاملات ينافيها وكذا الرجوع الى المظنون في كلي ما دار الامر بين المظنون
والموهوم في المسئلة الاصولية ينافيها فلا مغني بعد العثور على الدليل على التخيير التمسك
بقاعدة الاشتغال ولا العقل التعليقي ولا بناء قلنا ان تحقيق الجواب عن اخبار التخيير
الى رسم مقامات الاول في انه اذا دار الامر بين المظنون والموهوم في ابواب الفقه كلية في
مسئلة تعارض النصوص كما هو الغالب في موارده دوران الامر بين الموهوم والمظنون مع
قطع النظر عن الموارد الخاصة في المسائل الفقهية بل بلحاظ ابواب الفقه اجمع ومع قطع النظر
عن المرجحات الخارجية في تلك الصورة وهذا المقام حكمنا بتعيين العمل بالمظنون للاشتغال
والهدم والاجماع والعقل التعليقي والتنجيزي وبناء العقلاء واما ورد اخبار التخيير في
ذلك المقام فنقول فيه اولا ان الاخبار العلاجية الحاكمة بالتخيير غير منصرفة الى صورة كون الظن

مع احد

مع احد النصين ولو ظنا قياسيا ويشهد بذلك سياق الرواية حيث علق ما يوجب الظن في مقام
الترجيح ثم حكم بالتخيير فالسياق يشهد بان التخيير انما هو عند التساوي والشك ونحن فرضنا
وجود الظن في احد الطرفين وان لم يكن ذلك الظن من الظنون المرجحة المذكورة في الرواية
كالظن القياسي لاحتمال ورود تلك الظنون في بيان الغالب والحاصل ان
الانصراف مم وثانيا سلمنا الانصراف ولكن نقول على المستدل بتلك الاخبار على التخيير
اما ان الدليل القطعي قائم لك على اعتبار الظن مطلقا الذي من جملته تلك الاخبار الظنية
سندا ودلالة ام لا فان لم يكن لك دليل على اعتبار الظن فكيف تتمسك بتلك الاخبار و
الظنية وان كان لك دليل قطعي على حجية الظن فكيف تعمل بتلك الاخبار المثبتة للتخيير المنافية
لاعتبار الظن على احد الطرفين وجعل وجوده كعدمه وثالثا سلمنا الجميع ولكن نقول تلك
الاخبار وان دلت على اثبات التخيير ولكن قد عرفت ان العقل القاطع ينفي ذلك تنجيزا في مقام
هذا وفي كل مورد وكذا الاجماع بعد الانسداد الاغلبي فيحمل تلك الاخبار على صورة
التساوي او نطرح وايضا ان التخيير المطلق فيما تعارض فيه النصوص كما هو الغالب في موارد
دوران الامر بين المظنون والموهوم مستلزم لهدم الشريعة فانه مستلزم لجواز الاخذ بالموهوم
في جميع الموارد وقد عرفت انه مستلزم لتجويز الهدم فلابد من تخصيص اخبار التخيير بغير تلك
الصورة الموجبة للهدم وان لم ينف ذلك التخيير في جميع الموارد بل ينفي استغراقه فح لابد
من حملها على غير صورة استغراق الاخذ بالموهوم فيحتاج نفي التخيير في صورة الظن كلية و
يحتمل نفيه استغراقا في جانب الموهوم فقط فيحمل تلك الاخبار لاحتمال اختصاصها
بصورة عدم وجود الظن بل التساوي والحاصل ان الهدم نفي استغراق الاخذ بالموهوم

ولكن نفي الاستغراق قد يكون بنفي جميع افراده وقد يكون بنفي البعض وعلى الاخير ايضاً
قد يكون بنفي البعض المعين وقد يكون بنفي البعض الكلي فح فيهنا ان كان نفي الاستغراق
بنفي جميع الافراد فالمطلوب ثابت لاختصاص التخيير ح بصورة التساوي وان كان بنفي
البعض المبهم فلا يثبت مطلوبنا من تعيين الظن مط لامكان التبعيض ولكن نقول لو
كان نفي الاستغراق بنفي البعض لكان ذلك بعضاً معيناً في الواقع وهو الموهوم المخالف
للواقع المستلزم للهدم لا المطابق له واذا كان البعض المنفي معيناً في الواقع ونحن لا نعلمه فيكون
الاخبار مخصصة بالمجمل فلا يكون دليل على التخيير فيبقى قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء
والعقل التعليقي والتنجيزي والاجماع بحالها مدافعاً سلمنا كل ذلك ولكن تلك
الاخبار معارضة مع الاخبار الحاكمة بالوقف والاحتياط والبراءة والاستصحاب اما
معارضة الوقف للتخيير فواضحة واما معارضة اخبار الاستصحاب فهي فيما لو كان احد
النصين مطابقاً له واما معارضة التخيير للاحتياط والبراءة فلانا نقول في نوعه
سلسلة من المظنونات وسلسلة من الموهومات في مقابلها في تعارض النصوص
فمقتضى اصالة الاحتياط اتيان المظنون والموهوم معاً فمقتضى الجمع العمل باخبار
الاحتياط في سلسلة المظنونات وباخبار البراءة في سلسلة الموهومات ولا عكس
العكس لان الاحتياط في الموهومات يلازم الاحتياط في المظنونات بطريق اولى والعمل
بالبراءة في المظنونات يلازم العمل بها في الموهومات ايضاً بطريق اولى فلا يمكن
الجمع الا بما ذكرنا والقول بالتخيير مناف لكل من الطرفين واذا ظهر معارضة تلك الاخبار
الحاكمة بالتخيير مع اخبار الوقف والاستصحاب والبراءة والاحتياط فنقول ان تلك

وفيه انه لا يلزم الهدم من الرجوع الى الاخبار الحاكمة بالتخيير لانها حاكمة بعد فقدان المرجح المذكورة في الروايات وقليلاً ما ينفك عن تلك المرجحات الموارد وقليله لا يلزم الامور الوارد فلا يبقى للتخيير فيها الهدم من الاخذ بالموهوم منه قدس سره

يلزم ان يكون الترجيح بالاحتياط ومقتضى الاصل عدم الالتفات الى العمل وفيه يلزم الاحوط من

الاخبار

الاخبار ارجح لاعتضادها بالعقل الحاكم بنفي التخيير عند كون الظن في احد الطرفين مساويهما
سلمنا عدم كونها ارجح فلا اقل من التساوي والتساقط فيبقى اصالة الاشتغال سليمة
عن المعارض فان قلت ان اخبار التخيير مختصة بتعارض النصين واما اخبار الاحتياط
والبراءة فهي شاملة لموضع تعارض النصين وغيره فهي اخص مطلقاً ومقدمة قلنا
ان النسبة اعم من وجه لان اخبار التخيير وان كانت مختصة بتعارض النصين الا انها
اعم من ان يكون المقام مما يمكن فيه الاحتياط وصح الرجوع الى اصالة البراءة ام لا واذا
صار النسبة اعم من وجه فيحصل التعارض في تعارض خبرين تجري الاحتياط او البراءة فلا بد
من الرجوع الى المرجحات ولا ريب ان المرجح وهو الاعتضاد بحكم العقل مع تلك الاخبار
النافية للتخيير سلمنا التساوي فيبقى اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض مضافاً الى ان
النسبة بين بعض اخبار الاحتياط واخبار التخيير اعم مطلقاً بعكس ما ذكرت فان من اخبار
الاحتياط ما ورد في خصوص تعارض النصين كاخبار التخيير ولا ريب ان تلك الاخبار الحاكمة
بالاحتياط عند تعارض النصين مختصة بصورة امكان الاحتياط بخلاف اخبار التخيير فيقدم
اخبار الاحتياط فان قلت ان اخبار الاحتياط والبراءة والاستصحاب تعليقية واخبار
التخيير تنجيزية فيقدم اخبار التخيير قلنا اما كون اخبار اصالة البراءة تعليقية فلان قولك كل شيء
مطلق حتى يرد فيه امر او نهي معلق على عدم الامر لفظاً ومعنى وبعد تعارض النصين في حكم
احدهما بالوجوب مثلاً والاخر بالعدم وحكم المولى بالتخيير ثم اخذ الشخص بمقتضى خبر التخيير خبر
الوجوب فيصير واجباً عليه باختياره فيكون ذلك مما ورد فيه الامر فلو علمنا ح بالتخيير لما كان
دليل البراءة لانه كان معلقاً على عدم الامر والامر موجود وهو اما الوجوب او التخيير

واما نفس امر المولى بالتخيير والحاصل ان المعيار فى كون الدليلين المتعارضين فى
النظر بدوًا متواردين او احدهما واردا والاخر مورودا بطريق التعليق لا بطريق
تقديم احدهما على الاخر هو انه ان لزم من العمل بكل من المتعارضين طرح الاخر فهما
المتعارضان المتواردان وان لزم من العمل باحدهما طرح الاخر دون العكس فالاول
مورود ومعلق والاخر وارد ومنجز بالنسبة اليه وههنا يلزم ايضا من العمل بالبرائة
طرح التخيير لان مقتضاه اللزوم بمجرد الاخذ باحد الطرفين سواء كان هو الوجوب
ام لا ومقتضى البرائة ان لا يلزم بمجرد الاخذ بالنص الدال على اللزوم مثلا واما كون
العمل بالتخيير مستلزما لطرح دليل البرائة فلا لانه معلق على عدم الامر وقد ورد الامر
بالتخيير واما كون اخبار الاحتياط ايضا معلقة بالنسبة الى اخبار التخيير فلانه وان لم يكن
التعليق فى خبر الاحتياط لفظا الا انه ماخوذ فيه لبا لان الاحتياط لدفع الضرر وبعد
الامر بالتخيير لا ضرر ولا عقاب نعم خبر الاحتياط منجز بالنسبة الى دليل البرائة والحاصل
ان حكم الله الواقعى فى قضية الجاهل بخصوص الحكم عند تعارض النصين اولا هو التخيير
ثم مع جهله الاحتياط ثم مع جهله ايضا البرائة فظهر ان خبر التخيير منجز بالنسبة الى
خبر الاحتياط والبرائة فهو مقدم بمعنى انه لا تعارض حقيقة بينهما قلنا كون خبر التخيير
بالنسبة الى الاحتياط ممنوع لان فى الاخبار العلاجية بعد السؤال ورد الامر بالتخيير فى
بعضها عند تعارض النصوص والامر بالاحتياط فى بعضها الاخر عند تعارض النصوص
ايضا ولا ريب ان الظاهر منها هو السؤال عن الحكم عند الجهل الاولى فاخبار الاحتياط
تقول حكم الجاهل اولا هو الاحتياط واخبار التخيير تقول انه التخيير فاذا كان ظاهر سؤال السائل

عن الجهل

عن الجهل الاولى واجاب المعصوم بالاحتياط فلا بد ان يكون هذا حكما اوليا للجهل
والا لم يطابق الجواب السؤال وايضا المعصوم لم ما اجاب عن حكم الجهل اولا واجاب
عن حكمه ثانيا وهو الاحتياط على زعم القائل فاذا كان موردهما ظاهرا هو الجهل الاولى
فهما متواردان لا احدهما منجز والاخر معلق فتامل وكذا الكلام فى اخبار البرائة فنقول
فيها ان قوله كل شىء مطلق حتى يرد امر لا يشمل الامر التوليدى وهو الحاصل من اختيار
المكلف احد طرفى النصين الدال على الوجوب مثلا بل الظاهر منه الامر الجعلى الاولى
فلا يكون هذا الامر التوليدى داخلا فى قوله حتى يرد امر بل هو داخل فيما لم يرد فيه
الامر بعد كون الظاهر من الامر الجعلى فان ذلك ليس امرا جعليا اوليا فان قلت نعم
ولكن النهى مطلق بل عام يشمل المسئلة الاصولية وهى صورة تعارض النصين وقد ورد
فى تلك المسئلة امر جعلى اولى وهو الامر بالتخيير فههنا داخل فيما ورد فيه الامر الجعلى
الاصلى قلنا عموم قوله كل شىء بحيث يشمل ههنا محل الكلام بل الظاهر منه اعمال المكلفين
ههنا فيما لم يرد فيه امر اصلى بالنسبة الى عمل المكلف فيجرى فيه ادلة البرائة وتقتضى عدم اللزوم
عند الاختيار فتامل واذا ثبت ان اخبار التخيير مع اخبار الاحتياط والبرائة متواردة
لان بعضها منجز والتخيير بعضها معلق فنقول انه لا بد من الرجوع الى المرجحات وهو مع
عدم التخيير لنا ايده بما سبق سلمنا التساوى فيرجع الى اصالة الاشتغال سلمنا رجحان اخبار
التخيير لكنها مطروحة بحكم العقل المتحير مع ان اخبار الاحتياط الواردة فى تعارض النصين
اخص مطلقا من اخبار التخيير لعدم شمولها الدوران الامر بين المحذورين وشمول التخيير
له فتدبر هذا تمام الكلام فى المقام الاول فهو فى خصوص ما دار الامر فيه بين المحذورين وفى غيره

وفيه ان من اخبار التخيير ما ورد بعد السؤال عن عدم امكان الاحتياط فح لا يتم ما ذكر من تعارض الاحتياط
للتخيير ومن كونه مقدما على التخيير تمسكا بانه اخص ...

العمل الفرعي وكان الظن في أحد الطرفين فنقول لابد هنا ايضا من الاخذ بالمظنون ولو ظنا
ثانيا لما مر من قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء والعقل التعليقي والتنجيزي واما الاجماع
فلا يجري لذهاب جماعة الى التخيير ولا يجري العدم ايضا لقلة نحو ذلك المورد واما التمسك على
التخيير هنا باخبار التخيير فالجواب عنه اولا وثانيا بما مر في المقام الاول في مقام الجواب عن
اخبار التخيير اولا وثانيا وثالثا بالعقل التنجيزي وبناء العقلاء ورابعا بالمعارضة باخبار
البراءة الحاكمة بعدم اللزوم عند اختيار احد الطرفين وخامسا سلمنا التساوي فيرجع
الى الاشتغال والحاصل ان الاجوبة عن اخبار التخيير في المقام الاول آتية هنا في مقام
الجواب عنها الا الاجماع والعدم الذين اتينا بهما في مقام الجواب عن في المقام الاول عن
اخبار التخيير واما المقام الثالث فهو فيما تعارض فيه النصان وكان الظن متيقنا من
الطرفين وكان اصل في البين اما البراءة كدوران الامر في النصين بين الوجوب والاستحباب
او الاباحة في الامور المستقلة واما الاحتياط كدوران الامر بين الوجوب والحرمة في الارتباطيات
وكدوران الامر بين المتباينين كالظهر والجمعة فان الاحتياط في الجمع فنقول مقتضى القاعدة
الرجوع الى الاصول كما قلنا واما اخبار التخيير هنا فالجواب عنها اولا بانها احاد في المسألة
اصولية وثانيا بمعارضتها مع اخبار البراءة والاحتياط فان مقتضى الضابطة معارضة
الاخبار من الطرفين والنسبة اعم من وجه فتعارضان ويؤخذ بالاصل وهو الاشتغال المأخوذ
من حكم العقل والبراءة المأخوذة منه ايضا بل يمكن ان يقال ان من اخبار الاحتياط ما هو اخص
من اخبار التخيير لورودهما معا في تعارض النصين واختصاص اخبار الاحتياط بموارد
امكانه بخلاف التخيير فيقدم الاحتياط فتم فان قلت ان من اخبار الاحتياط ما ورد بهذا

الطرفين

الطرفين وهو انه بعد السؤال عن عدم امكان الاحتياط وقول الراوي انهما معا موافقان للاحتياط
او مخالفان له حكم المعصوم بالتخيير فنقول ان في مثل الظهر والجمعة كلاهما موافقان للاحتياط فلا
بد من الحكم بالتخيير قلنا لا يمكن توافقهما في الاحتياط مع تعارضهما بل ذلك الفرض خطأ من
السائل فان قلت نعم ولكن نقول انهما مخالفان للاحتياط لحكم كل من النصين بالوجوب العيني
فلا بد من الحكم بالتخيير لحكم المعصوم به صريحا قلنا الامر كما ذكرت من مخالفة كل للاحتياط وان الاحتياط
في الجمع ولكن ذلك الفرض مما يمكن فيه الاحتياط من حيث الجمع ولا يمكن فيه من حيث الفرد بل
كل فرد مخالف للاحتياط فح تعارض ذيل الرواية مع صدرها فمقتضى الصدر الحاكم بالاحتياط
عند امكان الجمع في المفروض ومقتضى الذيل التخيير فيتعارضان بعد ان النسبة اعم من وجه
بين الصدر والذيل في مادة الاجتماع وهو ذلك الفرض فيتساقطان ويرجع الى العقل
والاشتغال واما المقام الرابع المذكور هنا تطفلا فهو في نزاعنا مع البدجث قال بالتخيير عند
تعارض النصين مطلقا عند انفتاح باب العلم في الاغلب وان كان اصل في البين او دار الامر
بين المحذورين وكان الظن الذي لم يثبت اعتباره كالشهرة والفتاوى في جانب احد الطرفين
وانت خبير بان كلامه غير مسلم الا في دوران الامر بين المحذورين مع عدم الظن في احد الطرفين
والا فمع دورانه بين المحذورين مع كون الظن الذي لم يثبت اعتباره او ثبت عدم اعتباره في
احد الطرفين يتعين الاخذ بجانب المظنون لا من حيث الظن لعدم حجيته عند الانفتاح بل من باب
الاحتياط والاشتغال وهكذا اذا كان هيهنا احد النصين مطابقا للاصل من البراءة و
الاحتياط او كان الاصل في ثالث كالجمع والحاصل انه عند وجود الاصل في البين او عدم
دوران الامر بين المحذورين لا بد من الاخذ بالاصل والرجوع الى القواعد وان كان الظن

في خلافها لان المفروض عدم حجية الظن ح لفرض الانفتاح فلا بد من الرجوع الى الاصول والقواعد
تمسكا بالادلة المثبتة للرجوع الى القواعد واما اخبار التخيير فغير نافعة عند وجود الاصل في
المقابل اما اولا فلعدم حجيتها لكونها آحادا واما ثانيا فلانه مع فرض حجيتها او تواترها
بحجيتها الدال على التخيير او احتفافها بالقراين نقول انها معارضة مع الاخبار الدالة على
لزوم الاخذ بالاحتياط او البراءة اذا كان احد النصين مطابقا لهما والنسبة اعم مطلقا او من
وجه كما مر فيتساقطان ويرجع الى الاصل والقواعد الثابتة بالادلة العقلية مع قطع النظر
عن اخبارها وايضا فنقول الامر دائر بين التخيير والاخذ بالنص الموافق للاحتياط او البراءة في
ولا ريب ان قاعدة الاشتغال تقتضي الاخذ بما يطابق الاصل من النصين بواسطة كان احتياطا ام ا
فمقتضى الاشتغال الاخذ بمقتضى النص الدال على البراءة او الاحتياط لان كلما يحصل من التخيير
يحصل من الاخذ بموافق الاصل من النصين واذا ثبت لزوم الرجوع الى الاصل فيما كان احد
النصين مطابقا للاصل كما لو دل احدهما على وجوب السورة في الصلاة والاخر على عدمه
فالاول مطابق للاحتياط ويؤخذ به بحيث لزوم الرجوع الى الاصل ايضا اذا لم يكن احدهما
مطابقا وكان الاصل في ثالث كما لو دل احدهما على وجوب الجمعة والاخر على وجوب الظهر فان
الاحتياط في الجمع وكل من اوجب الرجوع الى الاصل اي الاحتياط في دوران الامر بين الاقل
والاكثر قال به هنا بخلاف العكس فان بعضهم ادعى الاجماع على الاحتياط في المتباينين
واما في الاقل والاكثر فلا اجماع محققا مع انه يمكن التمسك في لزوم الاحتياط هنا ايضا
بنفس دليل الاحتياط وهو العقل كما في الاقل والاكثر والحاصل انه لا دليل اي عند الانفتاح
على طرح القواعد والرجوع الى التخيير او الظن واعلم ان كلامنا هذا كما يجري مع السد في صورة

الانفتاح الاغلبي كذا القول بحجية الظن مع بقاء موارد قليلة من الظنون لم يقم دليل على
اعتباره كالاولوية الظنية ونحوها فانه ايضا يرجع الى القواعد عند التعارض كصورة
انفتاح باب العلم بالتفصيل الذي مر فتحقق في المقام امور فاعلم انه بعدما عرفت ان اخبار
الاحتياط والبراءة ليست تعليقية بالنسبة الى اخبار التخيير ظهر لك ان اخبار الاستصحاب ايضا
ليست تعليقية بالنسبة الى التخيير فان النسبة بين طائفتي الخبرين اعم من وجه كاخبار البراءة
ففيما دل احد النصين على امر مطابق للاستصحاب والاخر على خلافه فمقتضى اخبار التخيير
طرح اعتبار الاستصحاب ومقتضى الاستصحاب تعيين ذلك الطرف فاخبار الاستصحاب
اعم من موارد تعارض النصين واخبار التخيير بين النصين اعم من موارد جريان الاستصحاب
فليس احدهما تعليقيا والاخر تنجيزيا بل هما متعارضان متواردان فلا بد من الرجوع الى
المرجحات والمرجح اما مفقود فيرجع الى ما مر من الاصول في المقامات الاربعة واما موجود وهو
مع الاستصحاب لتعاضده بنفي التخيير في الموارد الذي قلنا به بالعقل وباخبار البراءة في
النافيين للتخيير فالمرجع الاصول من الاشتغال المعين للظن في المقام الاول لان النظر فيه الى
جهة الظن والوهم من حيث هو مع قطع النظر عن تطابق احد النصين للاصل وكذا الثاني
فان الاصل فيه الاشتغال وهو بالاخذ بالمظنون ولذا كان الكلام فيه في خصوص مسألة
ومن القواعد المثبتة بالعقل المعين للرجوع اليها دون التخيير في المقام الثالث والرابع
ولا ريب ان مقتضى الاصول من الاستصحاب والاشتغال في المقام الاول الذي هو مسألة
اصولية ولوحظ فيه جهة الظن والوهم مطلقا ومدار الكلام فيه بين التخيير وتعين الظن انما هو الاخذ
بالمظنون فان التخيير مقطوع عن خصوص الموارد فان الامر دائر بين جعل المعيار الظن

او التخيير وهكذا بالتفصيل الى اخر المقامات كما مر هذا امر من الامور والامر الاخر انه لا بد ان نعلم
ان الاشتغال وارد على البراءة بمعنى ان الاول تنجيزي والاخير تعليقي وذلك لان العقل والعقلاء
انما يحكمان بالبراءة فيما لم يوجد العلم بالتكليف لا تفصيلا ولا اجمالا وبالاشتغال فيما علم
التكليف على احد الوجهين ففي الحقيقة موردهما متعدد ولا يلزم من العمل بالاشتغال في مورده
طرح البراءة هذا بالنسبة الى الدليل العقلي المثبت لهما واما الادلة اللفظية المثبتة للاحتياط
والبراءة فلا يخفى ان كليهما تنجيزي فان ظاهر قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي ورود الامر
خصوص المسئلة ولا يشمل الامر بالاحتياط فلا يمكن ان يقال بعد العثور على امر الاحتياط ان
الامر فاصل البراءة تعليقي حتى بالنسبة الى الدليل اللفظي لما عرفت ان الظاهر منه الامر في خصوص
المسئلة وحكمها نعم يكون كلاهما تنجيزيا من حيث الدليل اللفظي ولكن بعد ما علمت ان الادلة
المثبتة للبراءة والاحتياط من العقل وبناء العقلاء انما يكون على سبيل التعليق فلا يلتفت
الى ما هو ظواهر الالفاظ من الطرفين لان الادلة اللفظية غير مغنية في اثباتهما بل الدليل الحقيقي
هو المدارك الغير اللفظية وقد عرفت ان مقتضاها تعليقية البراءة بالنسبة الى الاحتياط
بمعنى ان موردهما متعدد بقي الكلام في امر اخر وهو ان الاستصحاب هل هو تعليقي بالنسبة
الى ادلة الاشتغال ام تنجيزي والاشتغال تعليقي والحق الاخير لوجوه الاول ان قاعدة الاستصحاب
يقتضي بقاء ما كان عليه والحكم به واما قاعدة الاشتغال فلا يقتضي الا اليقين بالبراءة فيما
لو شك في الوضوء فيقتضي الاستصحاب الحكم ببقاء الوضوء وقاعدة الاشتغال يقتضي الاتيان
بالصلوة مع يقين الطهارة الشرعية شرعا ولكن لا يقول ان الوضوء ليس بباق فاذا عملنا
بالاستصحاب وقلنا ببقاء الوضوء شرعا فقد اتينا بما هو مقتضى قاعدة الاشتغال من الاتيان

بالصلوة

بالصلوة مع اليقين الشرعي بالطهارة الثاني الاجماع على تقديمه عليه الثالث ان من مدارك
الاشتغال بناء العقلاء وههنا بناؤهم على الاستصحاب في مقابله والرابع ان موارد وروده
زوادة فيما تعارض فيه قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ومع ذلك حكم بالاستصحاب فالحاصل ان
الاستصحاب مقدم على الاشتغال وهو على البراءة وان التخيير مطروح مطلقا الا فيما امر من
الامر بين المحذورين والتساوي فظهر ان احتمال التخيير بين المظنون والموهوم في ابواب
الفقه مع قطع النظر عن خصوص الموارد طرا باطل فتدبر في المقام فانه من مطارح الافهام
واما احتمال التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن فتفصيل الكلام فيه ان ههنا احتمالات الاول
ان يكون التخيير في المسئلة الاصولية بمعنى انه دار الامر بين وجوب العمل بالاحتياط في ابواب الفقه
وبين وجوب العمل بالظن فيها فيقال ان حكم الله الواقعي في المسئلة الاصولية احد الامرين
معينا ولكن نحكم في الظاهر في المسئلة الاصولية بالتخيير بين الامرين ابتداء واما استمرارا
فينبني امره تخييرا على احد الحكمين من وجوب الاحتياط والعمل بالظن والثاني ان يكون التخيير ايضا
في المسئلة الاصولية بين هذين الامرين اعني الحكمين لكن تخييرا اجتهاديا لا فقاهتيا
بان يقال ان حكم الله الواقعي في المسئلة الاصولية انما هو وجوب الاحتياط والعمل بالظن تخييرا
باختيار المكلف فان اختار الاحتياط وجب عليه وان اختار الظن وجب عليه فيكون التخيير اجتهاديا
اي حكما واقعيا لا ان الحكم الواقعي احدهما المعين ولكن لاجل الجهل نحكم بالتخيير كما كان كذلك
في الاحتمال الاول وهذا ايضا يحتمل ان يكون التخيير فيه بدويا ويحتمل ان يكون استمراريا
والثالث ان لا يكون التخيير بين الحكمين بل بين العملين بان يجتهد مثلا وظن بخلاف الاحتياط
كالوظن بعدم وجوب غسل الجمعة فهو حينئذ مخير بين العملين فيمكن له العمل بوفق الاحتياط ويمكن له

واما احتمال التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن

العمل يوفق الظن بان يترك غسل الجمعة فهو بين الموضعين اعنى العملين مخير وليس مخيرا بين
الحكمين بل حكمه هو ما ادى اليه ظنه من عدم الوجوب واما عند العمل فيجوز له كل من الطرفين
والحاصل انه لا تخيير بين الحكمين من البناء على وجوب الاحتياط ووجوب العمل بالظن بل
حكمه البناء على العمل بالظن فقط حكما فيقول حكمي عدم الوجوب ولكن هو عند العمل مخير بين
الاتيان بغسل الجمعة احتياطا لا انه حكم الواجب وبين العمل بالظن بان لا ياتي به وهذا القسم
لا يحتمل التخيير فيه الا الاستمراري لانه اجتهادي اما البدوي فغير متصور فيه فان له الاحتياط
دائما عند العمل وله الترك دائما لان حكمه عدم الوجوب ولكن يمكن له الاحتياط فرجع ذلك
الى حجية الظن لان القائلين بها لا ينكرون حسن الاحتياط عند العمل اذا ذهب الظن الى
خلافه ولكن يمكن التقسيم في هذا القسم من جهة اخرى وهي انه هل يكون مخيرا في مثل غسل الجمعة
بين العملين حتى قبل الفحص عن تحصيل الظن على احد الطرفين فيمكن له الاخذ اولا بالاحتياط
لان الظن بعد الفحص اما يطابق الاحتياط ام يخالفه وعلى التقديرين هو عند العمل يكون في
مخيرا فالاخذ اولا بالاحتياط ولا الفحص عن الظن او يكون اللازم عليه الفحص عن الظن ثم اذا
خالفه يكون مخيرا عند العمل ففي القسم الاخير احتمالان احدهما كون التخيير في العمل حتى قبل
الفحص بان لا يكون الفحص لازما عليه والاخر لزومه عليه ثم اذا خالفه فهو مخير عند العمل والثاني
كون الفحص عليه لازما لتعيين حكم الله وان جاز له الاحتياط ابدا وهذان الاحتمالان ان
كانا يجريان بالنسبة الى التخيير بين الحكمين ايضا الا انه لا ثمرة في ذلك التقسيم بالنسبة الى التخيير
بين الحكمين لان الداعي الى احتمال لزوم الفحص وتحصيل الظن في التخيير بين العملين انما هو
لزوم تعيين الحكم والعلم بالوجه الظاهري او الواقعي الذي لا يكون الا بالظن كما هو المفروض

فان مرجع ذلك الى التخيير بين الحكمين فيرجع الى اصل الاولين الثاني منهما فرضنا ابواب الفقه جميعها ولعدة فيحتاط في العمل او يعمل بالظن في الكل تخيرا ... يكون مخيرا بين الحكمين منه

من ان

من ان التخيير ليس بين الحكمين وان الحكم ما افاده الظن واما على فرض كون التخيير بين الحكمين
فيكون الاحتياط عليه واجبا بمجرد اختياره ويكون ذلك هو حكمه الظاهري وان ظن
على الخلاف بعد الفحص بخلاف الاخر فان الحكم فيه هو المظنون ولا تخيير من جهة الحكم بل التخيير
انما هو عند العمل اذا عرفت تلك الاقسام فاعلم ان المختار انما هو التخيير بين العملين وان اللازم
عليه الفحص عن تحصيل الظن لتحصيل الحكم والوجه الذي هو واجب كفائية كما مر ظاهرا انهم ان قام
من به الكفاية بالنسبة الى الوجه فله العمل بالاحتياط من دون لزوم تحصيل الحكم والوجه عليه
وليس ذلك الا حجية الظن فان مراد القائلين من لزوم العمل عليه انما هو عند تعيين الحكم
لا انهم يقولون عند العمل لا يجوز له الاخذ بالاحتياط ما لم يلزم العسر والاختلال نعم
اذا لزم ذلك فيتضح حكم الشرع والعقل واما بطلان التخيير في المسئلة الاصولية
بان يقول ان الحكم الواقعي يعلم انه احد الامرين من الاحتياط المطلق والظن المطلق
ولكن لما لم يكن معينا فيحكم بالتخيير عقلا اما بدوا واما استمرارا فلما مر اولا فبان ذلك
انما يصح اذا احتمل في الواقع تعين الاحتياط المطلق وقد عرفت فساده فاذا لم يكن الا
محتملا فلا تخيير حتى يحكم بالتخيير فان موضعه عند الحيرة ولا حيرة واما ثانيا فنقول سلمنا
ذلك ولكن لا معنى للتخيير بين الامرين اللذين يلزم احدهما الاختلال الا في ذلك الغرض كما مر نحو
في التخيير بين الظن والوهم فان ذلك مما ينفيه العقل والشرع وكذا اذا لزم العسر لا الاختلال
فان التكليف به ولو انه لم ينفه العقل الا ان الشرع ينفي وجوب العسر ولو تخييرا فان قلت
ان الامتثال بالاختيار لا ينافي الاختيار فان الحكيم لم يعين عليه ذلك بل هو اختاره
بنفسه قلنا نعم ولكن تجويز الاخذ ايضا قبيح والامتثال بالاختيار في مثل ما كان

العوله

التخيير بين الامرين في الاختيار ايضا من حيث عدم استحقاق العقاب على ارتكاب الطرف الاخر المنافي للغرض
واما ثالثا فنقول سلمنا ذلك ايضا ولكن يكفينا في جواز العمل بالظن في الجملة ابطال التخيير بينه وبين
الاحتياط في مقابل من يحرم العمل بالظن مطلقا حتى السيد فانه لا يقول بالتخيير بين الاحتياط
والظن بل بين الاقوال المختلفة فهذا القول يرده ايضا لانه لا يعمل بالظن ابدا في مثل مخالفات
ما فيه مضافا الى ان الامر على ما هو المفروض دائر بين تعيين الظن والتخيير بينه وبين الاحتياط
ولا ريب ان الاحتياط في ترك الاحتياط والاخذ في العمل بالظن كما هو مقتضى قاعدة الشغل
لان تعيين الاحتياط غير محتمل ولما اختار التخيير فقد بين الفساد لما مر ولما ابطال
التخيير الاجتهادي في المسألة الاصولية بين الاحتياط والعمل بالظن اما بدوا واما استمرارا
فهو ايضا من وجوه وهي ما سوى الاول من الوجوه المذكورة لابطال التخيير الفقاهتي
منها واما ابطال التخيير بين العمل مع عدم لزوم الفحص مطلقا فلما عرفت من ان تحصيل
الحكم واجب لا نم ولو كفاية واما احتمال التخيير بين العمل بالظن والعمل بالبرائة فمعنى ايضا
الاحتمالات الستة المذكورة في الاحتمال السابق والكل يظهر ههنا اما ابطال التخيير
الحكمي فقاهيا ام اجتهاديا بدويا ام استمراريا فلما مر في الاحتمال السابق واما ابطال
التخيير في العمل بين الظن والبرائة اذا لم يحصل اليأس وامكان الفحص عن الظن لانه ام لا فلان
مرجع هذين القسمين الى الاقتصار على المعلوم وقد مر فساده واما احتمال التخيير بين البرائة
والاحتياط فاظهر فسادا من سابقه لكون كل منهما موجبا للمحذور ويحتمل فيه ايضا الاحتمالات
السابقة ويبطل بما مر بوجه اظهر واما احتمال التبعيض بين الاحتياط والظن فيحتمل احتمالات
احدها ان يقال انه يجزي في موارد الفقه بالتبعيض النوعي بينهما بان يعمل بالاحتياط مثلا

في العبادات

في العبادات وبالظن في المعاملات او العكس ولا يخفى فساد ذلك اما اولا فلان الاجماع المحقق
على نفي التبعيض المذكور واما ثانيا فلان كلا من العبادة والمعاملة يكون الاحتياط فيهما
موجبا بالاستقلال للاختلال فالداعي الى الفرار عن الاحتياط الكلي داع الى الفرار عن
التبعيض المذكور واما ثالثا فانا اذا اثبتنا جواز العمل بالظن في بعض الموارد عبادة او معاملة
فيتم في الباقي بالاجماع المركب الا ان مرجع ذلك الجواب الى الجواب الاول واما رابعا فلان
محل الكلام في هذا المقام انما هو اثبات حجية الظن في الجملة واما تعميم الموارد فهو
مقام اخر ياتي بعد ذلك انشاء الله واما ههنا فيكفينا جواز العمل بالظن ولو في بعض
الموارد واما خامسا فللزوم الترجيح بلا مرجح في بعض الموارد التي يقدم فيها الاحتياط
على الظن فانه يمكن الاخذ بكل منهما في كل مورد واختيار احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح
بخلاف ما لو اخترنا العمل بالظن في جميع الموارد والحاصل ان لنا مندوحة عن ارتكاب الترجيح
بلا مرجح ههنا بخلاف ما لو دار الامر بين المحذورين ولم يكن مندوحة عن ارتكاب احدهما
في البين فانه لا باس بترجيح احدهما تخييرا بخلاف ما نحن فيه فانه لابد في المقام من الاستظهار
في الترجيح حتى يمكن فتدبر والثاني من الاحتمالات ان يكون التبعيض بين الاحتمالات
والظنون بان يقال يعمل بالظن اذا ادى الى نفي التكليف كالظن بعدم الوجوب والحرمة ويعمل
بالاحتياط اذا ظن بالتكليف بان ظن بالوجوب والحرمة فياتي بالمظنون ح لكن من باب الاحتياط
فهذا النحو من التبعيض مسلم اذ مرجعه الى العمل بالظن كالقائلين به الا ان الفرق انه يعمل
بالمظنون اذا كان لاثبات التكليف من باب الاحتياط لا الظن وهذا لا يضر بعد ما كان
موافقا في العمل مع القائلين بالظن مع انه يمكن لنا ح ان نقول ان ح العمل بالمظنون من

حيث الظن لا الاحتياط بالاجماع المركب فانه اذا عمل بالظن من حيث هو في جانب نفي التكليف
فبقي الباقي بالاجماع المركب فان قلت يمكن التبعيض بين الاحتمالات بنحو آخر وهو العمل بالاحتياط
الاحتياط اذا ادى الظن الى نفي التكليف والعمل بالظن من حيث انه ظن اذا ادى الظن الى
اثبات التكليف قلنا مرجع ذلك الى الاحتياط الكلي عملا وقد عرفت بطلانه وانه مستلزم
للاختلال والثالث من الاحتمالات ان يكون التبعيض بين الظن والاحتياط في خصوص الموارد
الشخصية من الفروع لا النوعية بان يعمل بالاحتياط لكونه اصلا في جميع الابواب من العبادات
والمعاملات الا اذا ادى الى العسر والاختلال فيبعض ويطرح من موارد الاحتياط
ويعمل بالظن الحاصل بنفي التكليف الى ان ينتفي العسر والاختلال ويحتاط فيما سواه
فمن اين لك القول بالظن كليا وطرح الاحتياط وهذا الاحتمال ايضا فاسد اما
اولا فبالاجماع البسيط على نفي التبعيض فان نزاع القوم في حجية الظن من حيث
هو في جميع ابواب الفقه والقول بالظنون الخاصة ليس قولا بحجية الظن من حيث هو حتى يقال
ان بعض القائلين بالانفتاح يقولون بحجية الاخبار واذا ظهر ان النزاع صغروي
فنقول لا قائل بالتبعيض بين الظنون على فرض صغرى الانسداد مع ان الاجماع
المركب وهو انه اذا صح العمل بالظن في بعض موارد الفرع صح في الكل قائم كما ان
الاجماع البسيط على نفي التبعيض قائم وان كانا منقولين وثانيا ان الغرض
اثبات حجية الظن في الجملة ونحن لسنا في مقام تعميم الموارد فانه مقام آخر سيأتي
انه ويكفينا في هذا المقام التبعيض ايضا في اثبات حجية الظن في الجملة وثالثا
انا ندعي الاجماع المركب بنحو آخر فنقول ان التبعيض وان رفع العسر في العبادات الا انه

لابنفية

لا ينفية في المعاملات فان الوقف في المعاملات والاحتياط فيها ولو في مسألة او مسألتين
يوجب العسر في المرافعات ولو بالنسبة الى بعض الاشخاص وهذا العسر ايضا منفي في الشريعة بالادلة
العسر من الكتاب والسنة واصالة الاحتياط لا تبقى ومع تلك الادلة القطعية كالآيات الناهية
عن العمل بالظن فيجب العمل بالظن في جميع ابواب الفقه في المعاملات الا ما اخرجه الدليل
القطعي المخصص لظاهر الكتاب واذا تم في المعاملات نفي التبعيض تم في العبادات بالاجماع
المركب ورابعا ان التبعيض في الاشخاص مستلزم للترجيح بلا مرجح كالتبعيض في الموارد
النوعية ولا يخفى ما في الجواب الثاني والثالث والرابع بل يمكن رد الجواب الاول وهو الاجماع
على نفي التبعيض المسبب من العسر وذلك لان المحققين كلا او جلا يقولون بلزوم الاحتياط
لو اشتبه لنا القبلة الى الجهات الاربع ولم يتمكن الا من اتيان ثلث منها وظن بان
احدها جهة القبلة وظن فيما سواها بعدم القبلية ومع ذلك يقولون بعمل بالظن الحاصل
الى جهة القبلة ويطرح الظن بنفي القبلة في ساير الجهات ويأتي بالصلوة احتياطا بقدر
الامكان فاين الاجماع على نفي التبعيض في الظنون ولكن يمكن رده بان الاجماع قائم
في الاحكام وهذا من الموضوعات الصرفة فالاجماع صحيح متين ولما دل الثاني فانه لا يحسم
مادة الاشكال في فرض المقام مقام تعميم الموارد فانه لابد من رفع هذا الاشكال في اي مقام
كان واما الثالث فلانه لو انصرف الادلة القطعية لنفي العسر الى نحو هذا العسر الموجود بالنسبة الى
بعض الاشخاص لصح ان يقال بحجية جميع اسباب الظنون حتى الاولوية الظنية مثلا لعدم الانسداد
الا غلبة اذ يمكن ان ينفق في ابواب المعاملات فقدان ساير الظنون في مسألة الا الاولوية
الاعتبارية فيدور الامر بين الاحتياط الموجب للعسر والعمل بهذا الظن وانت لا تقول باعتبارها

فی بعد الانسداد الاغلبی وایضا لزم القول بحجیة الظن عند الانفتاح الاغلبی اذا نفی
فی المعاملات احیانا فقدان غیر الظن وانت لا تقول به ولو تکثر العسر فهذا کاشف عن ان
ادلة العسر لا ینصرف الی نحو تلک الموارد واما فی الرابع فلان الترجیح بلا مرجح غیر لازم وتفصیله
ان دلیل العسر نفی الاحتیاط الکلی اللازم منه العسر وهو اعم من اثبات الظن الکلی ومن التبعیض
لان نفی العسر یصح لکل من الطریقین اما الظن الکلی واما التبعیض ولکن علی فرض التبعیض
لا بد ان یکون المرخص فیه التبعیض الکلی ای طرح بعض موارد الاحتیاط الغیر المعین عند
الامر والمامور المستلزم لکون الخیار مع المامور فی تعیین الموارد وذلک لان الفرض عدم
التعیین فی ذلک البعض عندهما معا کما هو ظاهر وکذا لا یتصور تعینه عند المامور دون
الامر وکذا العکس لانه مستلزم للاغراء بالجهل وللایقاع فی المحذور ایضا وهو الاحتیاط
الکلی لان المکلف لا یعرف ذلک البعض المعین عند الامر فلا بد ان یحتاط کلیا ایضا او ایضا
التعیین من الامر لذلک البعض ولو من عند نفسه قبیح اذ الغرض من طرح بعض موارد الاحتیاط
والاخذ بالظن فیه انما هو نفی العسر وهو یحصل بطرح کل بعض فتعیین بعض خاص مع
اشتراک الکل فی تلک الجهة التی هی الغرض قبیح وترجیح بلا مرجح فعلی فرض التبعیض یتعین
التبعیض الکلی الموکول تعیینه الی المکلف ان ساوی الظنون والا فیاخذ بالاقوی ویطرح
الاضعف وعلیه لا یلزم الترجیح بلا مرجح لا فی امر الحکیم ولا فی اختیار المکلف البعض الخاص
کخصال الکفارة والحاصل ان الترجیح بلا مرجح انما یلزم اذا عین المکلف بعضا خاصا من باب
انه البعض المامور به لا انه اخذه من باب التخییر فظهر ان الامر دائر بعد طرح الاحتیاط الکلی
للعسر بین الظن الکلی والتبعیض بالنحو المذکور الغیر المستلزم للتحکم فنقول القدر الذی یدفع به

اصالة

اصالة الاحتیاط للعسر انما هو الاحتیاط الکلی واما اثبات الظن الکلی فلا یقتضیه اذ الفرض
تعدد وتقدیرها التبعیض المذکور ولانه القدر المتیقن فی رفع الید عن الاصل الثابت بالعقل
فان قلت یمکن تتمیم قاعدة التحکم بوجه آخر وهو ان الاصل الاحتیاط علی الفرض ولکن بمحذور
العسر والاختلال یرفع العمل به بطریق الاستغراق فلا یمکن العمل به لان الاصل فی جمیع الموارد
للمحذور المذکور فلا بد اما من التبعیض بین الظن والاحتیاط بالطریق المذکور او الظن
المطلق ولکن رفع العسر یحصل بکل منهما وانت تقول القدر المتیقن هو التبعیض لا بشرط
الکلی ویبقی الاصل فیما سواه سلیما عن المعارض فیوخذ بالاحتیاط ما لم یلزم العسر فاذا لزم
اخذ بالظن الحاصل بنفی التکلیف فی بعض الموارد الی قدر ینتفی به العسر ونحن نقول ان رفع
العسر بطریق التبعیض کما یمکن بالعمل بالظن من حیث هو فیما ذهب الظن فیه بنفی التکلیف کان
یمکن بالعمل باصل البراءة فی ذلک الموضع فیصیر تبعیضا بین الاحتیاط والبراءة لا بینه
وبین الظن فتعیین التبعیض بین الاحتیاط والظن لا بین الاحتیاط والبراءة بعد امکان رفع
العسر بکل من الوجهین من التبعیض ترجیح بلا مرجح فلا معنی للتبعیض بین الاحتیاط والظن
من حیث الخصوص ولا بین الاحتیاط والبراءة من حیث الخصوص قلنا الامر کما ذکرت ان کان
غرضنا من التبعیض خصوص التبعیض بین الاحتیاط والظن بان یعمل فی موارد نفی التکلیف
الحاصل فیها الظن بنفیه بالظن من حیث هو لا البراءة ولکنا نقول ان غرضنا نفی عملنا
الظن کلیا فنعمل به مهما لم یلزم العسر ونرفع الید عن الاحتیاط والتکلیف اذا لزم العسر ولا
تعین جهة خاصة لنفی التکلیف بان نقول انه للظن او للبراءة وان خرج ذلک فی الحقیقة
عن فرض التبعیض بین الاحتیاط والظن او الاحتیاط والبراءة ولکن الغرض واضح وهو

صحة نفي احتمال مطلق التبعيض بالترجيح بلا مرجح فانحصر الحجة في الاجماع على نفي التبعيض
بين الظن والاحتياط واما التبعيض بين الظن والبراءة ففيه ايضا الاحتمالات المذكورة في
التبعيض بين الاحتياط والظن من الاجماع البسيط وكذا المركب وكذا سائر الوجوه من قاعدة
التحكم ان تمت وفي ان الرجوع الى الاحتياط في كل من العبادة والمعاملة يوجب العسر والاختلال
والرجوع الى البراءة في كل منهما يوجب الخروج عن الدين فلا معنى للتبعيض النوعي بين البراءة و
الظن وكذا الرجوع الى البراءة في المعاملات لا يمكن ولو في مسئلة لان مقتضاه عدم لزوم
الامضاء عند المرافعة فيلزم العسر ايضا كما مر في التبعيض الشخصي بين الظن والاحتياط
وهذا ايضا مما مر في السابق والحاصل ان التبعيض النوعي بين البراءة والظن يرد عليه ما
ورد على التبعيض النوعي بين الاحتياط والظن كلا او بعضا فلاحظ وان كان التبعيض
هنا احتماليا بان يرجع الى البراءة فيما ظن بنفي التكليف والى الظن فيما ظن بالتكليف
فهو مسلم لان مرجعه الى العمل بالظن كليا واما عكس ذلك بان يعمل بالبراءة فيما ظن
بالتكليف وبالظن فيما ظن بنفي التكليف فغير صحيح لان مرجعه الى البراءة الكلية عكس التبعيض
الاحتمالي بين الاحتياط والظن وان كان التبعيض موردا شخصيا بان يبني
على البراءة ما لم يلزم الخروج والا فيعمل بالظن ففيه ايضا ما مر في التبعيض الشخصي بين
الظن والاحتياط واما التبعيض بين الاحتياط والبراءة فالنوعي والموردي الشخصي
منه يبطل بنظير الوجه مما مر بل بوجه اظهر واما الاحتمالي فهو صحيح بان يعمل بالاحتياط في مظنون
التكليف والبراءة في الذي ظن فيه عدم التكليف فان مرجعه عملا الى الظن الكلي ولعله اعم
منه لان البراءة في مظنون التكليف يقتضي البراءة في موهوم التكليف ايضا بطريق اولى

وكذا الاحتياط

[illegible]

وكذا الاحتياط في موهوم التكليف يقتضي الاحتياط في مظنون التكليف بطريق اولى وح فلا
التبعيض بينهما الا بالوجه المذكور فصار بطلان التبعيض الذي ليس مرجعه الى الظن عملا
للاجماع البسيط والمركب ولا دليل الزامي لنفيه لما عرفت من بطلان قاعدة التحكم
ونحوها واما احتمال لزوم تحصيل العلم في جميع الاحكام فبطلانه غني عن البيان وان
قال احد لم لا نعمل بالقرعة اذا دار الامر بين الظن والوهم فان القرعة لكل امر مشكل كما
ورد به الخبر قلنا اولا انه خلاف الاجماع فانهم يعملون بالقرعة في الموضوعات المشتبهة
مع عدم امكان الاحتياط واما في الاحكام فالكل اتفقوا على بطلان الرجوع اليها وثانيا
ان العمل بها اما من باب التعبد او الوصف فان كان من باب التعبد فنقول ان الدليل
على اعتبارها اما الكتاب فمفقود واما الاجماع فلبطلانه لم يكن على الخلاف واما العقل
فليس واما السنة فالذي يمكن الاستدلال عليه منها هو خبر القرعة لكل امر مشكل وفيه اولا
الضعف وثانيا الانصراف الى الموضوعات الصرفة وثالثا انه ظني والتمسك به غير معقول
اذ الدليل على اعتبار الظن اما غير قائم فكيف نتمسك بهذا الخبر الظني واما قائم فكيف يمكن
اعتبار الظن بهذا الخبر الظني فلا يكون ح للخصم دليل على اعتبار القرعة تعبدا فنقول اذا رجح
القرعة الجانب الموهوم لا نأخذ به اخذا بالراجح كما ان التسوية ايضا تسوية بين الراجح والمرجوح
فتعين اخذ المظنون وان كان من باب حصول الوصف من القرعة على الجانب الذي اخرجته
ففيه ان حصول الوصف من القرعة بالذات ممنوع لانها ليست من الاسباب المتعارفة في الاحكام
بل في غيرها عند اهل العقول لتحصيل الظن والحاصل انها بالذات لا تفيد الوصف سلمنا افادتها
الوصف ولكنه كالوصف الحاصل من القياس للاجماع على خلافه سلمنا ولكنا لسنا في هذا المقام

في مقام تعميم الاسباب الحاصل منها الوصف ولا في مقام تعيين الاسباب حتى نقول لم نعمل
بالوصف الحاصل من القرعة ونعمل بغيره من الاوصاف بل الغرض اثبات العمل بالوصف الحاصل
وهو حاصل ولو عملنا بالقرعة فان قلت انا لا ندعي ان القرعة بذاتها تفيد الوصف ولكن
امر الشارع بها في الخبر المذكور يفيد ان القرعة تكشف عن الواقع اما قطعا واما ظنا فهي مفيدة
للوصف بالعرض اي بعد ملاحظة امر المولى بالرجوع اليها قلنا اولا ان الخبر دل على الرجوع اليها
ولم يدل على انها كاشفة عن الواقع حتى يدعى حصول الظن منها بالواقع لدلالة الخبر فلعل الامر بها
تعبدي وثانيا سلمنا دلالة الخبر على كشفها عن الواقع ولكن حصول الظن بذلك بكشف القرعة بالخبر
انما هو حيث نعلم بصدور الخبر عن المولى ولكن الخبر ضعيف نعم لو علمنا بقول المولى بذلك حصل
الكشف بالعرض من القرعة سلمنا ولكن الخبر منصرف الى الموضوعات الصرفة سلمنا لكن هذا
الوصف كالوصف الحاصل من القياس سلمنا لكنا لسنا في مقام تعميم اسباب الظن ثم ان قال
احد لم نعمل بالظن بل ارجع الى القواعد المحققة في الموارد فارجع في موارد الفقه الى
القواعد المسلمة فيها من ان الاصل في العقود الصحة مثلا وان كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده
وامثال ذلك مما وقع الاجماع او الدليل القاطع عليه مثلا ثم ان انقطع يدك عنها فارجع
الى قاعدة الاشتغال في موارد الشك في المكلف به والى قاعدة البراءة عند الشك
في التكليف والى الاستصحاب عند الشك في البقاء قلنا اما الرجوع الى القواعد فمستلزم
لطرح المخالفة القطعية اذ بين المظنونات الكثيرة الحاصلة على عدم الصحة مثلا علم
اجمالي بمطابقة غالبها للواقع فالرجوع الى اصالة الصحة غير معقول وهكذا سائر القواعد على
انها مختصة بالجهل القطعي كما قلنا واما الرجوع الى الاحتياط في موارد الشك في

التكليف

في التكليف كالعبادات غالبا فهو مستلزم للاختلال والعسر مضافا الى انه غير ممكن في
المعاملات الا بالوقف عن الافتاء وهو مستلزم للاختلال ايضا واما الرجوع الى
البراءة فهو ايضا مستلزم لطرح العلم الاجمالي الحاصل بين مظنونات التكليف الكثيرة الحاصلة
فيها التكاليف قطعا في غالبها وذلك مستلزم للخروج عن الدين وقوله الناس في سعة ما لم
يعلموا لا يدل على اصالة البراءة مع العلم الاجمالي في البين سيما بحيث توجب الخروج عن
الدين لانه معلق على عدم العلم مطلقا كما هو الظاهر منه والعلم الاجمالي حاصل بين المظنونات
الكثيرة الحاصلة بالتكليف سلمنا عدم ظهوره في العلم الاعم من الاجمالي والتفصيلي فلا اقل
من عدم ظهوره في التفصيلي فقط فيجمل ويسقط الدليل على البراءة حينئذ فكيف نرجع اليها سلمنا
ظهوره في العلم التفصيلي ولكن الخروج عن الدين مخصص واما الرجوع الى الاستصحاب فغير ما في
الرجوع الى البراءة من انه معلق على عدم اليقين وهيهنا اليقين الاجمالي حاصل الى آخر
ما ذكر في دليل البراءة واما احتمال التبعيض بين الاشخاص ففاسد من وجوه الاول ما علم
الثاني العقل القاطع لان الاحتمالات متعددة منها الايجاب الكلي بالنسبة الى الاشخاص في
الاحتياط وهو مقطوع الفساد ان اريد لزوم الاحتياط على كل الاشخاص وان لزم العسر والاختلال
ومخالف الفرض ان اريد الاحتياط على الكل بقدر الامكان فان هذا الاحتمال قد مر
ذكره ولهذا لو تكلف التبعيض بينهم واشخاصا بمعنى انه يجب الاحتياط على بعض في جميع موارده
دون الاخر كلية فان الكلام في هذا القسم من التبعيض والايجاب الكلي مقطوع الفساد وخلاف
الفرض ومنها السلب الكلي بالنسبة الى الاشخاص بان لا يجب الاحتياط في مقابل الظن على احد وهو
ومنها التبعيض وهو اما بطريق التعيين في ذلك الاشخاص عند الامر والمأمور وليس فلقاء بطريق

التعيين عند الآمر فقط فهو مستلزم للاغراء بالجهل ويرجع الى الاحتياط الكلي ايضا في الاشخاص
لان كل شخص يحتمل عنده ان يكون ذلك البعض هو ذلك الشخص فلا بد ان يحتاط وايضا ذلك
مستلزم للترجيح بلا مرجح اذ الكلام على رفع الايجاب الكلي في الاحتياط بالنسبة الى الاشخاص
انما هو للزوم الاختلال لو احتاط الكل واما مع رفع ذلك بترك بعضهم الاحتياط اتى بعض كان
فترجيح بعض معين مستلزم للترجيح بلا مرجح بعد اشتراك كل بعض في حصول ذلك الغرض
بترك الاحتياط وعكس ذلك الفرض ايضا غير متصور واما بطريق الابهام عندهما بمعنى وجوب
الاحتياط على البعض المبهم الكلي اللابشرط فهو وان كان متصورا في جانب المكلف به اذا كان
مبهما لان مرجعه الى الايجاب الكلي اما في جانب المكلف فيستلزم للترجيح بلا مرجح كقول من يقول
في الواجب الكفائي كصلوة الميت ان المكلف هو بعض مبهم قبالا لقول من يقول ان المكلف
هو الكل ولكن يسقط بفعل بعض معين وان المكلف المجموع من حيث المجموع فان ذلك ايضا
ترجيح بلا مرجح كما هنا والحاصل ان الابهام في جانب المكلف به غير مضر وغير مستلزم للترجيح بلا
مرجح لان مرجعه الى الايجاب الكلي على الشخص كالصلوة واما الخصوصيات فغير واجبة شرعا اوقاتها
كلها تخيير الخلاف الابهام في جانب المكلف فان الآمر يبعض منهم مستلزم للتحكم عند ارادة اصدار
الفعل فكل يقول للآخر احتط انت وانا لا احتاط بل اشتغل على فعل آخر فلو عاقب الآمر بعضا
معينا مع عدم تعيينه في الواقع يكون ترجيحا بلا مرجح بعد ترك الكل وعقاب الجميع مرجعه
الى الايجاب على الكل كفاية ولا يقول الخصم به لان ذلك مستلزم لجواز ارتكاب الجميع لذلك
الواجب الذي هو الاحتياط مع ان احتياط الكل مستلزم للاختلال وهو ام فتعين السلب
الكلي فان قلت انا نقول ان البعض معين عند الآمر والمامور وهو من لا ربط له بالنظم

وكان

وكان متمكنا من الاحتياط قلنا مرادك من الارتباط بالنظم اما الارتباط الملكي فهو حاصل
للكل واما الارتباط الفعلي الذي هو حاصل لبعض كالزراع والحطاب والعطار ونحوهم
فنقول ان هؤلاء ايضا لا يرتبطون بالنظم دائما بل في بعض اوقاتهم كالايام واما
الليالي فهم ايضا متمكنون من الاحتياط بقدر امكانهم كالذين لا ربط لهم مع ان الزراع
اكثر اوقاته ليس مصروفا بالزراعة فان قلت انه يجب عليهم ايضا الاحتياط بقدر امكانهم
فيرجع هذا الاحتمال الى احتمال لزوم الاحتياط بقدر الامكان على كل احد في كل باب من
ابواب الفقه وخرج عن الفرض وان قلت انه لا يجب عليهم الاحتياط حتى حين الامكان
فهذا ترجيح بلا مرجح فان قلت الجواب المذكور بمعزل عن التحقيق لما عرفت من ان الايجاب
الكلي بقسميه منفي احدهما بالفرض والآخر بالقطع وعلمت ان الامر دائر بين التبعيض بين الاشخاص
بالنحو الذي ذكرنا وبين السلب الكلي بان يجب الاحتياط على بعض في جميع امورهم دون بعض
كل وجوابك انما يتم اذا نفيت التبعيض المذكور بجميع محتملاته ونحن نقول انه لا دليل عقلا
على نفي التبعيض بين الاشخاص بطريق التعيين لذلك البعض اللازم عليهم الاحتياط من
الطرفين الآمر والمامور فنقول ان بعد بطلان الايجاب الكلي بقسميه دار الامر بين السلب الكلي
للاحتياط وبين التبعيض بطريق التعيين من الطرفين ولا ريب ان الاصل الاحتياط الكلي
والقدر الثابت خروجه بالدليل عن الاحتياط الكلي الذي هو مقتضى الاصل انما هو عدم
الوجوب على من له ربط بالنظم حتى حين عدم ارتباطهم لانه لو وجب عليهم الاحتياط
لوجب على غيرهم بطريق اولى قطعا واذا ثبت خروج هؤلاء فخروج غيرهم محل الشك فيبقى
تحت الاصل واحتمال لزوم الاحتياط على المرتبطين حين عدم الارتباط رجوع الى الايجاب

الكلي وخروج عن الفرض من دوران الامر بين السلب الكلي والتبعيض الاشخاص بالمعنى المذكور بان
يجب الاحتياط على بعض ما تمام دون بعض كك فثبات الاحتياط على الجميع عند التمكن رجوع الى
الفرض السابق وخروج عن فرض الدوران بين الامرين والاولى اذ لك الفرض لا مفر من تعيين
الطرفين لانا اذا قطعنا بخروج البعض عن الاحتياط حتى مع الامكان فالقدر المتيقن منه
المرتبطون لانا ما خرج الكل فهم خارجون واما خرج البعض فهم ايضا خارجون لا غير لانه لو خرج
غير المرتبطين لخرج المرتبطون ايضا بالاولوية القطعية فخروجهم يقيني فنأخذ به ونشك في
خروج غير المرتبطين لخرج المرتبطون والاصل فيهم سليم عن المعارض فيتعين الطرفان وبطل الكلية
العقلي قلنا نعم ولكن ندعي الترجيح بلا مرجح من جهة اخرى فنقول ان هذا الكلام يتم في العبادات
النفسية واما المعاملات فلا احد لم يكن له ربط بالنظم فان الشخص محتاج الى البيع والشراء والاكل
والنكاح والطلاق وان لم يكن ممن له حرفة وصناعة فهو في معاملاته مساو مع المرتبطين
من اهل الحرف والصنايع فنقول لزوم الاحتياط عليه في معاملاته دون المرتبطين مع مساواتهما
ترجيح بلا مرجح فيتعين السلب الكلي فتدبر والثالث لزوم العسر على الاشخاص الخاصين وان
لم يلزم الاختلال وهذا العسر منفي في الشريعة من الايات والاخبار والرابع ان هذا العسر منفي
بالعقل ايضا وتفصيل الكلام في المقام ان الافعال المنصوص عليها فيها ورود الاحكام لا يخ
عن اقسام اما غير مقدور للانام فلا اشكال في عدم تعلق الاحكام بها واما مقدور لهم
من دون عسر واختلال فهو يمكن ان يكون محلا للتكليف بلا اشكال سواء كان مما يميل
اليه النفس ايضا كالامر بالاكل والشرب والنكاح والنهي عن تناول القاذورات والخبائث
او لم يكن من هذا القبيل كالامر بالصلوة والصوم والحج ونحوها واكثر الشرعيات من الاخير

واما

واما يكون مقدورا بالذات لكنه عسر بحيث لا يتحمله العقلاء في عاداتهم وهو على اقسام
اما من الافعال المضرة بالشخص كالامر بايقاع نفسه في التهلكة من القتل وقطع اليد
وقتل الولد ونحوها واما مما لا ضرر فيه بل هو مستلزم لمشقة لا يتحملها العقلاء عادة
مع كونه مستلزما لاختلال النظم كالامر بالاحتياط الكلي لكل الناس واما لا ضرر فيه ولا
اختلال بل هو مجرد مشقة كاملة يتحرز عنها الناس وذلك كالامر بالاحتياط على بعض
الاشخاص المتمكنين فانه خال عن الضرر والاختلال مع العسر الشديد فتلك اقسام
ثلثة من الافعال في كل منها اشكال فنقول اما القسم الاول ففيه مقامات الاول
في ان تجويز ارتكاب مثل ذلك الفعل من الحكيم قبيح عقلا ام لا الثاني في انه ان لم يكن
التجويز قبيحا فهل الزامه به قبيح ام لا الثالث ان القبح في المقامين تعليقي ام تنجيزي
الرابع انه ما الاصل عند العقل في مثل تلك الافعال العسرة المضرة فهل الاصل الحرمة حتى
يثبت الاباحة ام الاصل بالعكس اما المقام الاول فالحق فيه ان العقل يحكم بقبح ارتكاب
ما فيه ضرر للنفس والاطراف والعرض والاموال ويستقبحون مرتكبه ويقبحونه فاصل
الجواز منفي بحكم العقل القاطع فلا يمكن تعلق الامر بمثله عند العقل لا وجوبا ولا ندبا
بل لا يصح الترخيص والاباحة واما المقام الثاني فلا كلام مع المقام الاول في قبحه
لانه اذا لم يصح الترخيص بكون الفعل مما يستقل العقل بقبحه بالخصوص فلا يصح الامر به من الحكيم
بطريق اولى كما لا يصح امره بظلم الغير فان هذا في الحقيقة ظلم للنفس والعقل كما يستقل
بقبح الظلم للنفس وللغير ولئن سلمنا ان العقل لا يستقل بقبحه من حيث الارتكاب في
جوازه وجواز الترخيص والامر به ندبا فلا ريب ان العقل يستقل بقبح الزامه ايضا فانه

الحكيم وان قلنا بصحته وحسنه فيه وذلك لكونه منافيا للرافة على العبد بل العقلاء يقبحون
المولى من اهل العرف لو الزم عبده بقطع يده او قتل نفسه واما المقام الثالث
فالحق ان القبح في المقامين تعليقي معلق على عدم العلم بالمصلحة او العلم بعدمها ولكنه
يمكن وجود مصلحة مقتضية للترخيص بل الالزام بل هو واقع كما في الامر بالجهاد وامر الامام
عليه السلام بمجاهدة الكفار مع علمه بانه يقتل ح وكما في قصة بعض الانبياء ح بل ذلك
واقع في العرف ايضا من قطع الشخص يده لمرض منجر الى القتل فانه بعد وجود المصلحة والعلم
به اما تفصيلا او اجمالا لامر الحكيم الكاشف عن وجود المصلحة يجوز العقل ايهما وضمن القبح
مع اولوية منه ان كان القبح ذاتيا واما بارتفاع القبح ح ان كان بالوجوه والاعتبارات
نعم لو لم يعلم بوجود المصلحة باحد الوجهين بل علم العدم لاستقل العقل بقبح الارتكاب
وكذا لو حصل الشك في وجود الامر والمصلحة فيحكم العقل ايضا بعدم جواز الارتكاب لعدم
انصراف الادلة الظنية الى تلك الصورة كما لو صام بحيث علم انه يموت من العطش فان الادلة الدالة
على وجوب الصوم غير منصرفة الى هنا ولو انصرفت اليها بالدلالة الظاهرة الظنية لقرينة صارفة لها
عن تلك الصورة عند شكنا في وجود المصلحة النفس الامرية المقتضية للصوم حتى عند
الموت والحاصل انه ما لم يحصل العلم بالمصلحة يحكم العقل بالقبح كما في سائر ما يستقل
به العقل وان كان هيهنا دليل ظني من الكتاب وغيره سواء عملنا بالكتاب من باب
الوصف والسببية واما المقام الرابع فهو في غاية لو قلنا بان هذا النحو من الافعال مما
لا يستقل العقل بقبحها الا تعليقا ولا تنجيزا بخصوصها فهل الاصل عموما في الافعال التي
فيها امارة مفسدة مضرة الحظر ام الاباحة عند العقل فالحق ان حكم العقل هنا من حيث

الاصل

الاصل هو الحرمة لانه تصرف في ملك الغير بلا اذنه ومحتمل للضرر ودفعه لازم كما ان الاصل
الاولى فيما فيه امارة منفعة فقط او لا امارة منفعة ولا مفسدة ايضا الحرمة
لكن الاصل فيهما منقلب بالاباحة للادلة من بناء العقلاء وغيره بخلاف تلك النحو
من الافعال التي فيها امارة مفسدة مضرة فالاصل باق بحالها وهو الحرمة الا ان يجي دليل
قطعي او ظني على الاباحة والالزام فالفرق بين الرابع من المقامات وهو حكم العقل على الحرمة
عموما وسابقه وهو حكم العقل خصوصا على الحرمة تعليقيا انما هو عند مجي الدليل الظني الغير
على الخلاف فيصح ان اعتمدنا على حكم العقل من باب الاصل والعموم بخلاف ما لو اعتمدنا
على استقلاله في الحكم بالقبح من حيث الخصوص واما القسم الثاني وهو ما فيه العسر الموجب للاختلال
فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق حذو النعل بالنعل الا ان القبح هيهنا تنجيزي للزوم المخالفة
غرض الحكيم في الابقاء المعلوم ذلك الغرض منه فما دام الغرض باقيا على البقاء لا يمكن تجويز
خلافه فان قلت فما تقول في المندوبات حيث توجه الامر بها مع كثرتها بحيث توجب
ارتكابها الاختلال مضافا الى تضادها وعدم امكان جمعها فكيف تقول لا يقبح تجويز
ما فيه الاختلال بما فيه الاختلال بل لا يجوز الترخيص فيه قلنا لا بد بعد القطع بعدم
جواز ارتكاب ما فيه الاختلال وعدم امكان اجتماع بعض المستحبات مع الاخر اما
من ارتكاب التجوز في الاوامر الاستحبابية بحملها على مجرد الارشاد واعلام ان تلك الطبيعة
كالصلوة والصوم ونحوهما من قراءة القران وغيرها محبوبة وحسنة بالذات وان لم يتعلق
بها الطلب احيانا كما لو استلزم الاشتغال بالصلوة وقراءة القران دائما الاختلال
او لم يمكن جمع بعض مع بعض بل وان تعلق بها النهي بالعرض فلا يكون ح طلب ولا

بتجويزه حتى يلزم طلب القبيح او تجويزه او طلب المتضادين او تجويزهما معاً لان مجرد الاحكام المحبوبية والحسن لا يستلزم الطلب ولا التجويز الدائمي واما من حمل تلك الاوامر على الطلب التخييري بان يكون مخيرا بين الصلوة وقراءة القران بعد عدم امكان جمعهما ولا بد مع ذلك من ارتكاب التقييد في الطلب بالنسبة الى صورة عدم امكان الاتيان بالمستحب لغرض خارجي وبالنسبة الى صورة الانجرار الى الاخلال واما من حمل تلك الاوامر الطلبية على صورة خاصة بان يرتكب التقييد فيها مع كون الاستحباب اصليا وعينيا لا تخييريا فتقييدها بالنسبة الى صورة عدم اختيار الاخر عند عدم امكان الجمع فيكون مستحبا مشروطا وكذا تقييدها بالنسبة الى صورة عدم الامكان والانجرار الى الاخلال اذا ظهر تلك الاحتمالات فنقول اما الكلام بالنسبة الى القواعد اللفظية في تلك الادلة الاستحبابية فهو ان الحمل على الارشاد مجاز بعيد بالنسبة الى التخيير والتقييد بل الى البقية ولكن اغلب ادلة استحباب الافعال الموجبة ارتكابها ما تمام للاخلال كالمستغرقة من الصلوة المبتدئة وقراءة القران وكذا الصوم انما هي ادلة مثبتة للاحكام الوضعية اعني مجرد الحسن والمحبوبية وليست بطريق الطلب والامر كقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر والصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار وان زيارة الحسين ع او البكاء عليه يوجب الجنة مثلا وهكذا مما لا يثبت الا مجرد المحبوبية فح لا طلب حتى يتعرض بعدم امكان الجمع بينهما او استلزامها الاخلال فان المحبوبية الذاتية لا تنافي عدم الطلب بل النهي بالعرض فذلك الاشكال غير وارد في المستحبات التي مداركها الادلة المثبتة للمحبوبية مطابقة واما الاستحباب عقلا وليس حملها على

الارشاد

الارشاد مجازا ولا منافيا للقواعد اللفظية فتدبر بل لا يرد هذا الاشكال ايضا فيما كان دليل احد الطرفين من المستحبين اللذين لا يجتمعان او يستلزمان الاخلال عند ارتكابهما الدائمي وضعيا وان كان الاخر بلفظ الامر والطلب لعدم التعارض ايضا وكذا لا يرد الاشكال فيما كان الاستحباب الاستغراقي مستفادا من اللفظ الصادر بطريق الامر لكن لم يكن الاستغراق مستفادا من الامر صريحا كقوله ع زر الحسين عليه السلام مثلا فان ما دل عليه الطلب صريحا انما هو طلب ايجاد تلك الماهية وهو يحصل ولو بمرة فينتفي الطلب اللفظي ولكن في المستحبات يفهم سريان الحسن الى الطبيعة في ضمن جميع الافراد التزاما فيفهم استغراق الحسن ولكن الطلب اللفظي ايضا غير مستغرق فيرجع في جهة الاستغراق الى مثل قوله ع الصلوة خير موضوع فينتفي الاشكال ايضا نعم يرد الاشكال في موضع كان الدليل على المستحب المستغرق للاوقات الموجب للاخلال امر لفظا صريحا في الطلب الاستغراقي او كان الدليلان على المستحبين الغير المستغرقين والمتضادين امر لفظا فح لا بد من ارتكاب التقييد بالنسبة الى صورة عدم الامكان راسا والى صورة الاخلال والتخيير في كل زمان بالنسبة الى صورة امكانهما وعدم اجتماعهما لان الحمل على مجرد الارشاد بعيد والا فان كان الطرفان او احدهما وضعيا فلا محذور ولا مجازا اما اولا فلعدم انصراف ما هو وضعي الى الصورة المذكورة واما ثانيا فبفرض الانصراف لا تنافي لا تركه طلبيح فتامل جيدا واما بالنسبة الى حكم تلك المستحبات من حيث هي مع قطع النظر عن الاوامر والادلة اللفظية فالظاهر انه صار حكما مجهولا لتلك المستحبات المحبوبة الحسنة في نفس الامر وانه على سبيل التخيير عند عدم امكان الجمع والتقييد عند الاخلال وعدم الامكان

الذاتي واما القسم الثالث من اقسام العسر فلحوقه من حيث الذات عدم القبح بل ارتكاب المشقة
من العبد في طاعة المولى حسن ولا يستحق المرتكب واما من حيث الالزام فالحق انه قبيح
عندهم ويقولون ان المولى غير رؤف على العبد ولكن القبح تعليقي لا تنجزي واما ما يفاد
من الالزام بعض العقوبات على الامم السابقة كصوم الوصال وقرض اللحوم عند الانفعال فغير ثابت
او محمول على التدبر في مثل صوم الوصال او لم يكن عسر الهم واما الاشكال في ان طلب مثل ذلك
العسر ندبا هل هو قبيح ام لا فالحق ان العقل لا يستقبحه وكذا الاجماع ان لم يكن على الجواز كما مر
على حسن الاحتياط وكذا السنة لان قوله بعثت على الملة السمحة السهلة مثلا لا ينفي ذلك
لانه مع عدم الالزام لا عسر بل السهولة باقية وكذا قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من
حرج اذ مع عدم الالزام لا حرج واما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلا بد ان
يلاحظ ان المراد والظاهر من قوله لا يريد بكم العسر ما ذا فهل المراد بلا يريد انه يبغضه حتى
لا يكون حسنا ولا مباحا ايضا ام المراد انه لا يكون محبوبا ام المراد انه لا يطلبه وان كان محبوبا ايضا
ام المراد انه لا يلزم به وان كان مطلوبا ندبا مقتضى قاعدة عموم لفظ العسر بعد دخول النفي
عليه انه لا يتعلق الارادة على العسر الزاما ام ندبا فان المطلوب الندبي تعلق به الارادة
ايضا فالاية تنفي العسر في المستحبات ايضا ولكن المتبادر من الاية الشريفة انما هو نفي الطلب
الالزامي باي معنى كان فلا يكون المندوب العسر منفيا في الشريعة ولا في العقل سلمنا
عدم ظهورها فيما ذكرنا فلا اقل من التساوي مع سائر الاحتمالات فيحصل الاجمال في
الاية ويبقى الدليل الدال على استحباب امر معسور سليما عن المعارض فان قلت ان الاية
الاية مجملة فيحتمل ان يراد منها في الواقع نفي الطلب الالزامي فلا تعارض مع الدليل المثبت

للاستحباب

للاستحباب حين العسر ويحتمل ان يراد منها في الواقع نفي طلب المعسور مطلقا فيقع التعارض مع الدليل
الدال على الاستحباب حتى عند العسر عن ظاهره ويختص بصورة عدم العسر فيحصل الشك
في ان الدليل على الاستحباب باق بظاهره او يخرج عنه للاية فيسري الاجمال في دليل الاستحباب
الشامل لصورة العسر ولا يمكن التمسك باصالة الحقيقة لان الشك في كون الاية صارفا
لا في وجود الصارف قلنا الشك في قرينية القرينة انما يضر في المتصلات فلا يمكن التمسك
باصالة الحقيقة واما في المنفصلات كما هنا فلا اعتبار بهذا الشك في مقابل الاصل
والا لزم طرح الاخبار المبينة للاخبار المجملة نعم ان قطعنا بالاخراج عن الظاهر كما هنا فلا بد
في المنفصلات ايضا لو سلمنا ظهور الاية الشريفة فيما ذكر من نفي الطلب في المعسور مطلقا ولكن نقول
انه لا بد من اخراج الاية عن ظاهرها للاتفاق في الواقع على استحباب كثير من المستحبات
وان انجر الى العسر كقراءة القران والصلوة المبتدئة والصلوة على محمد وآله وولده
واللعن على اعداء الله تعالى والصوم ونحوها وح نعلم فرض ظهور الاية في نفي طلب
المعسور مطلقا لا بد اما من تخصيصها بغير ثالث المستحبات الثابت استحبابها من اتفاق
الموجبة العسر للمكلف كغسل الجمعة والنوافل اليومية ونحوها فيلزم تخصيص الاكثر فلا
ريب ان التقييد اولى فلا اقل من التساوي فالاية مجملة وان قلنا بجواز تخصيص الاكثر
فانه مرجوح ايضا وان قلنا بجوازه فنقول سلمنا عدم كون التقييد اولى فلا اقل من
التساوي فالاية مجملة وادلة الاستحباب حتى عند العسر في غير موارد الوفاق محمولة على
حقيقتها للاصل الماعرف فان الاجمال غير مضر بها سلمنا ان التخصيص اولى من التقييد
ولكن الاية معارضة مع الادلة المثبتة لاستحباب الشيء حتى عند العسر والنسبة اعم من

ما حاصله [illegible] التقييد [illegible] بالالزامي [illegible]
[illegible] بين التقييد وتخصيص الاكثر [illegible]

وجه
مع لزوم تخصيص
الاكثر مع ان التقييد
ايضا مستلزم للتخصيص للغير
الثابت في الكراهيات
كالجهاد ونحوه [illegible]
منه

مطلقا بطريق كون تلك الادلة اخص مطلقا كان دل الدليل على الاستحباب في الشيء المخصوص
في حال العسر بالخصوص اي باللفظ الصريح والاية تنفي سنخ العسر فيقدم الدليل الاخص منه
واما اعم من وجه كان دل على استحباب ذلك الشيء بطريق العموم بالنسبة الى حال العسر
وغيره فيقدم ايضا لكونه اقل موردا فتدبر سلمنا ولكن الاتفاق قائم على عدم نفي العسر في
المستحبات ولم يتمسك احد بتلك الاية الشريفة على نفي العسر فيها وذلك كاشف عن ان
الظاهر منها غيره هو نفي الالزام اعلم ان تلك الاجوبة الستة ثلثة منها مقبولة وهي الاخير
والاولان واما الثالث ففيه اولا ان اخراج موارد الوفاق على الاستحباب في المعسورات
مع ابقاء الاية على ظاهره من نفي الارادة مطلقا الزاما وندبا كما هو المفروض في
قولنا سلمنا ليس تخصيصا لعدم العموم اللفظي في العسر بل فهم العموم انما هو من العقل
وليس مثل قولنا لا رجل في الدار الدال على الاستغراق بالدلالة اللفظية ولذا لم يكن
ذلك تخصيصا لما كان تقييدا فلا معنى لقوله دار الامر بين التخصيص والتقييد وثانيا
سلمنا كونه تخصيصا ولكن ليس تخصيصا للاكثر فان المعسورات في الخارج اكثر من ان
تحصى ولم يتعلق بها طلب وثالثا ان الامر على فرض التخصيص دائر بين اخراج الاقل والاكثر في
فانه ان جعلنا الارادة اعم من الالزامي فلا بد لنا من اخراج الموارد الواقعة فيها
الوفاق على الاستحباب حين العسر واما المشكوك فيبقى تحت عموم الاية من نفي العسر واما
ان جعلنا الارادة مختصة بالالزامي يخرج موارد الوفاق عن نفي العسر وتخرج موارد
الشك ايضا فان الاية لا تنفي العسر في المستحب في غير مورد الوفاق ايضا فظهر ان التخصيص
الاقل اخراجا فهو اولى بل في الحقيقة هما تقييدان احدهما اقل اخراجا والاخر اكثر والحاصل

ان هذا

والحاصل ان هذا تقييد وهو جائز اجماعا الى الواحد وثانيا سلمنا التخصيص ولكن ليس
تخصيصا للاكثر وثالثا ان الامر دائر بين اخراج الاقل والاكثر بين التقييدين فالاحسن ارتكاب
الاقل اخراجا وهو تقييد العسر ومن هنا يظهر الجواب عن الرابع وهو انه على فرض التساوي
يحصل الاجمال لانك عرفت انه لا تساوي واما الخامس من الاجوبة ففيه ان فرض كون الدليل
على الاستحباب اخص مطلقا من الاية غير واقع او نادر فان الغالب والدائم ان النسبة عموم
من وجه بان يكون الدليل على المستحب اعم من صورة العسر واليسر بطريق الاطلاق فنقول اولا
ان مثل هذا الدليل لا ينصرف الى صورة العسر واليسر بطريق الاطلاق فلا تعارض بينه وبين الاية
فالاية النافية للعسر في الاستحباب سليمة عن المعارض وثانيا سلمنا الانصراف ولكن الاية
الشريفة واردة لكونها اقوى من الدليل الظني المقابل كخبر الواحد ولعموم العرف كما في
الاستباق واذا الدليل المقابل قطعيا كالمتواتر اللفظي فلا يجيء الا الوجه الاخير في
الورود سلمنا التساوي الدليل على الاستحباب عند العسر في غير مورد الوفاق مع
الاية فيتعارضان ويشك في استحباب الشيء حينئذ فيرجع الى نفي العسر والاستحباب ايضا
باصالة البراءة ولئن سلمنا ورود الدليل الظني على الاية فانما يسلم اذا كان الدليل
على الاستحباب عند العسر دليلا معتبرا لا خبرا ضعيفا ونحوه اذ يرجع الى الاية السليمة
عن المعارض المعتبر الدالة على نفي العسر مطلقا ولا تسامح في ادلة السنن بل انما هو
حيث لم يكن دليل معتبر على خلاف الدليل الضعيف وههنا الكتاب موجود فظهر ان
العقل ينفي العسر في الالزاميات كالشرع بجميع اقسامه من التشريعي والاخلالي وغيرهما
فنقول ان لزوم الاحتياط في جميع الامور على بعض الاشخاص مستلزم للعسر القسم الثالث وهو

منفي بالعقل فهذا هو الجواب الرابع عن تبعيض الاشخاص والخامس من الاجوبة ان هذا
لاينافي مطلوبنا في هذا المقام من اثبات حجية الظن في الجملة ولو للمجتهد بل لاينافي
المقام الثاني ايضا وهو تعميم اسباب الظن القايل به فظهر من جميع ما مر ان بعد الانسداد
الاغلبي لامفر من العمل بالظن في الجملة وان كل الاحتمالات باطلة فهذا مقام من المقامات
الخمسة المترتبة في المقدمة الثالثة واما المقام الثاني وهو تعميم الموارد فنقول فيه ان
الكلام فيه قد مضى في نفي التبعيضات ونقول هنا مضافا الى ما مر ان التبعيض المحتمل هنا
ان يقال ان فيما ثبت فيه في المكلف به كالصلوة والحج والصوم ونحوها الاصل الاحتياط
والمحذور المخرج عن ذلك الاصل هو لزوم العسر والاختلال فلابد من ترك الاحتياط حتى
يرتفع المحذور وبعد ارتفاعه لابد من الرجوع الى الاصل ايضا حتى فيما ظن فيه بنفي التكليف
كالظن بعدم وجوب السورة ولازم القاعدة تبعيض اصالة الاحتياط ولزوم دفع
التبعيض بان يعمل باصل الاحتياط فان انجر الى العسر يعمل بالظن بعدم التكليف بمعنى
التكليف ايا ما كان الى قدر يرتفع العسر والاختلال فبعض الظنون يجوز العمل به ولا
ان البعض المعين مفقود من الطرفين الامر والمامور وكذا من احد الطرفين فلابد ان
يكون بعضا كليا مخيرا فيه المكلف فما الدليل على تعميم الظن في الموارد وفيه اولا ان ذلك
لا يتم في المعاملات اذ المجتهد لا يمكنه تحديد الظنون التي يعمل بها هو ومقلده بحيث
يرتفع عند اخذ تلك الظنون والعمل بالاحتياط فيما سواها العسر والاختلال لان ذلك
للناس مختلفة فقد يكون الاحتياط في مسئلة عسرا لبعض دون الاخر فلا يمكن للمجتهد تحديد
الظنون ومواضع الاحتياط بحيث لا يلزم عسر على احد ولا اختلال لما عرفت من ان ذلك

مختلفة

مختلفة وان التحديد غير ممكن عادة ولئن سلمنا ذلك في الواقع ولكن نقول ان التحديد
في غاية العسر وهو منفي مع ان لنا ان نقول ان التحديد غير ممكن لعدم امكان الاطلاع
عادة ولئن سلمنا ان امكن في الواقع والحاصل انا ننفي امكان التحديد عادة بالذات اولا
لاختلاف الدواعي وننفي امكان الاطلاع عليه ثانيا على فرض الامكان الذاتي وننفي اللزوم
على فرض امكان الاطلاع ايضا لكونه عسرا شديدا فلا معنى للقول بالتحديد سواء قلنا بانه
لازم على المجتهد او المقلد فان قلت المجتهد يجتهد في ابواب الفقه ويميز مظنوناته عن غيرها
ويقول في كل مسئلة معاملية ان المظنون هذا والاحتياط ذاك فيتبعها المقلد عليك
بالاحتياط في معاملاتك ما لم يلزم العسر فاذا لزم العسر فاعمل بالظنون ولا احتياج الى التحديد
قلنا ان المقلد لا يعلم في اوايل عمله لزوم العسر عليه ولكن من الهيئة التركيبية يلزم العسر عليه
مع ان من يتبع في اوايل معاملاته بالتدريج على الاحتياط لزم الاختلال ايضا لكون
ترك المعاطاة مثلا والمضر وحيث انه لا عسر عليه والاخر يلزم العسر عليه في ترك المعاطاة فلا
لم يعامل هذا المحتاط معه وهكذا انجر الى الاختلال وفيه نظر بين فظهر ان التبعيض لا
يمكن في المعاملات بل لابد فيها من العمل بالظن مطلقا ويتم في العبادات بالاجماع المركب
اولا وبامكان تتميم قاعدة لزوم العسر في العبادات ايضا ثانيا بان يقال انه لو لزم
الاحتياط فيها ما لم يلزم العسر لكان اللازم عليه تميز مظنونات المجتهد وتميز موارد الاحتياط
وحصر المحتملات في الاحتياط لاجل التكرار بان يميز احتمالات التكرار ثم يواظب نفسه في جميع
اوقاته من انه لزم عليه العسر ام لا فهذا في مثل كل من الصلوة والحج وغيرهما عسر على
المكلف ولو لم يلزم العسر في كل واحد من العبادات فلا اقل من لزومه عليه في المجموع فتأ

فظهر من الوجه المذكور بطلان التبعيض بالنحو المذكور فى العبادة والمعاملة ويمكن ان يبين
بوجه اخر وهو ان العقل يحكم بتخيير ا يقبح مثل هذا التكليف لانه يقبح عن الحكيم ان لا يجعل
سبيلا جليا للناس فى احكامهم بل يحيله بالتبعيض المجر الى عدم الانتظام فى التكاليف
فانه يسلب الاعتماد فتدبر ويمكن ان يقال انه على فرض تسليم عدم القبح التنجيزى فلا اقل
من القبح التعليقى وهو حكم العقل بقبح ارتكاب نحو هذا السبيل الخفى الناشئ عن نحو الاجمال
مالم ينص الشارع عليه وتوهم ان اصالة الاحتياط والاشتغال يرشد اليه فاسد بانا
نعمل باصل الاشتغال اذا احتمل كون ذلك مكلفا به احتمالا عقلائيا ولسنا نعمل بها
الاشتغال فى كل احتمال ولو كان مما لا يعتنى به العقلاء واحتمال التبعيض من هذا الباب
بشهادة بناء العقلاء على عدمه عليه فانهم اذا علموا من الشارع حجية خبر شخص كالعادل
فانهم ربما احيانا لحكموا باطراده فى جميع احكامهم الفرعية من دون اعتناء باحتمال
الاختصاص بمورد دون اخر فما لم يعلم من الشارع الحكم بذلك الاحتمال يحكم العقل
بحكم الاخذ به مضافا الى الاجماع البسيط على نفى التبعيض فى الفروع بجميع محتملاته من
المورد النوعى والشخصى من المعين الطرفين وغيره فتلك ادلة اربعة ويمكن ابطال
هذا الاحتمال بوجه اخر بان يقال الايجاب الكلى للظن مطلقا والسلب الكلى له مردود بما مر
وبالفرض اذ الكلام فى التبعيض فيبقى احتمال التبعيض المعين من الطرفين وهو باطل بما مر
والتبعيض المعين عند الامر فقط باطل بالعقل والتبعيض الجزئى الكلى التنجيزى باطل بالاجماع
الاجماع فثبت الايجاب الكلى للظن ولا يتوهم كون هذا الجواب عين الجواب السابق وهو الاجماع
على بطلان التبعيض لانه كان على نفى التبعيض بجميع اقسامه وهذا انما كان على نفى القسم

الخاص

الخاص من التبعيض وهو الشخصى الكلى التنجيزى واما الشخصى المعين الطرفين او احدهما
وكذا المورد النوعى فقد ابطلناه بالعقل وتظهر الفائدة اذا لم يقم عقل على بطلان
التبعيض المعين من الطرفين او احدهما او النوعى فلا يتم الاجماع الاخير لانه نفى التبعيض
الكلى التنجيزى لا غير بخلاف الاجماع الاول ويمكن ان يستدل بنحو اخر بان يقال اما
الايجاب الكلى للظن فقط وغيره باطل اما السلب الكلى فبما مر واما التبعيض المعين من
الطرفين فبالفرض واما التبعيض الكلى التنجيزى فباحد الوجوه السابقة من العقل
او الاجماع او بناء العقلاء واما التبعيض المعين من الطرفين عند الامر بان يعلم
بوجوب العمل ببعض الظنون المعينة فى الواقع اجمالا فبطلانه لاجل انجراره الى الايجاب
الكلى للظن لانه لا بد لاجل قاعدة الاشتغال بتلك الظنون المعينة فى الواقع
الحاصلة فى جانب نفى التكليف العمل بكل ظن ليحصل القطع بالعمل بتلك الظنون الواقعية
الذاهبة الى نفى التكليف فان قلت لا معنى لابطال هذا النحو من التبعيض بقاعدة
الاشتغال بل يتعين رده بالاغراء بالجهل وذلك لان قاعدة الاشتغال المذكورة
فى المسئلة الاصولية كما ذكرتم هنا معارضة مع قاعدة الاشتغال فى المسئلة
الفرعية كما اذا ظن بعدم وجوب السورة والقنوت والطمأنينة وغيرها بحيث يحصل
له العلم الاجمالى بان بعض تلك الظنون العمل بكلها بان يبنى امره على عدم وجوب
المذكورات ومقتضى قاعدة الاشتغال بالصلوة ان ياتى بها ايضا كالاجزاء التى
ظن بوجوبها مضافا الى ان احتمال الحرمة فى المسئلة الاصولية قائم بالنسبة الى
الظنون الغير المعينة فكيف يعمل بالاشتغال فى المسئلة الاصولية مع الاشتغال فى

المسئلة الفرعية فنقول فيه ان هذا لا يجري فى المعاملات التى هى احكام وضعية
لعدم جريان قاعدة الاشتغال بالعمل التكليف فى المعاملات فى الفروع لانها
احكام وضعية لا تكليفية فيبقى قاعدة الاشتغال بالعمل ببعض الظنون الذاهبة
الى عدم القرب وعدم الاشتراط فى المعاملات سليمة عن المعارض نعم احتمال
القرب حاصل فيها وهو قاعدة الاحتياط لا الاشتغال بالتكليف ففى المعاملات
قاعدة الاحتياط تعارض اصالة الاشتغال بالتكليف وعلى فرض جريان الاشتغال
منها ايضا كما هو الاظهر نجيب عنها بما نجيب عنه فى العبادات فنقول ان اصالة الاشتغال
فى المسئلة الاصولية واردة عليها فى الفرعية وجدا لو ورد امران الاول انا نفرض
مسائل الصلوة جزءً وشرطا مأة ونفرض ظن المجتهد فى خمسين منها بالتكليف
فيعمل بها قطعا سواء كان عاملا بالاحتياط ام الظن لتطابقهما ح وفى خمسين
منها بالعدم كان ظن بعدم وجوب السورة والقنوت ونحوهما ففى تلك الخمسين
من الظنون يقطع بان بعضا معينا منها لا بد من العمل بها فقاعدة الاشتغال
يقتضى فى كل من تلك الظنون الواقعية المعينة المتعددة العمل به فههنا اصول
اشتغال كل بالنسبة الى واحد من الظنون المعينة الواقعية واما اصالة الاشتغال
فى الفرع فليس الا واحدة جارية بالنسبة الى مركب الصلوة ونحوها فالاصل فى المسئلة
الاصولية مقدم لكثرته والثانى ان الاصل فى المسئلة الاصولية بمنزلة الخاص بالنسبة
الى الاصل فى الفرع لان مجراه فى المسئلة الاصولية انما هو بعض اجزاء الصلوة وشرايطها
وهى التى ظن فيها بعدم الشرطية والجزئية واما ما قطع او ظن فيه بالجزئية والشرطية

زائدا
عنا الواحد الله
لانه لا يرتفع العسر بعد
بواحد او خمسين
منه قدس
سره

فلابد من الاتيان به قطعا فى الواقع لا لاجل الاشتغال كما عرفت فجرى اصل الاشتغال
فى المسئلة الاصولية هو تلك الاجزاء والشرايط من الصلوة التى ظن بعدم جزئيتها
وشرطيتها وحصل القطع بلزوم العمل ببعضها فى الواقع معينا واما مجرى الاصل
فى الفروع فهو مجموع الصلوة بجميع اجزائها وشرايطها اى المركب من حيث هو فهى
الحقيقة مورد الاصل فى الاصل اخص من مورد الاصل فى الفرع وان كان الاصل
فى المسئلة الاصولية متعددا فى مورده الخاص فهو مقدم من ذلك الوجهين فتدبر
ويجرى الاول من الوجهين فى المعاملات ايضا واما قولك باحتمال الحرمة فى جانب
الظنون الغير المعينة فلا معنى للاشتغال بالظنون المعينة بعد معارضته لاحتمال
حرمة غير المعينة فى المسئلة الاصولية ففيه ان الاشتغال ادى للقطع بوجوب العمل ببعض
تلك الظنون المعينة بالنسبة الى الواقع فيجرى بقاعدة الاشتغال بها الى العمل بكل
الظنون واما الظنون الغير المعينة فلا قطع فيها بالحرمة الواقعية حتى يجرى بقاعدة
الاشتغال فى المسئلة الاصولية بالنسبة الى الظنون المعينة الواقعية المقتضية للعمل
بكل ظن واصل احتياط فى المسئلة الاصولية بالنسبة الى الظنون المعينة الواقعية
الغير المعينة للعمل المحتملة للحرمة ولكن الاول منهما معتضد بالقطع بوجوب العمل ببعض
الظنون الواقعية المعينة بخلاف الاخر فانه لم ينضم الى القطع بحرمة بعض اخر فى
الواقع بل لم نعلم بها انما هو للاحتياط المتسبب عن احتمال الحرمة لا غير فيقدم الاول
فذلك كله كاشف عن ان كون المعمول من الظنون بعضا معينا لا معنى له لا يجر
الى الايجاب الكلى للظن المقام الثالث بعدما عرفت حجية الظن فى الجملة فى جميع

وجه
منع كون هذا الفرض
من الدقة موجبا لذلك
منه قدس سره العزيز
فرحه

ابواب الفقه فاعلم ان هيهنا سلاسل من الظنون ظن مظنون الاعتبار وهو ما ذهب
الاكثر الى اعتباره كالصحاح والضعاف المنجبرة بالشهرة والاجماع المنقول وظن موهوم الاعتبار
وهو عكس الاول كالشهرة وعدم الخلاف والاجماع المنقول الظنى والاستقراء والاولوية
الظنية فهل بعد الانسداد الاغلبى لا بد من الاقتصار على قسم من اقسام السلسلة الاولى
وهو كالصحاح المذكاة بتذكية العدلين او المعلوم عدالة رواتها بالاخبار والاشتهار
العلمى كما هو طريقة صاحب المعالم وصاحب المدارك حيث يقتصران على تلك الصحاح ولا يتعديان
الى الصحيح المشهورى ونحوه من الظنون ام لا بد من التعدى الى الثالثة وعلى فرض التعدى
الى الثالثة فهل يعم كل افرادها حتى الاولوية الظنية ونحوها ام يختص ببعض افرادها فهنا
مقامات اربعة حسب الاستفهامات الاربعة اما الكلام فى المقام الاول فنقول فيه ان
مع ان الاصل معه لانه القدر المتيقن من الظنون على فرض حجية الظن فى الجملة ولا يحصل
فى الواقع تعيين غير الصحاح الموصوفة بالصفة المذكورة من الاقسام الاخر من اقسام السلسلة
الاولى ام السلسلتين الاخريين ولا يحتمل التخيير بينها وبين غيرها ايضا اما بطلان الاول
فبانه مستلزم لترجيح المرجوح وللاجماع المركب على ان كل من عمل بغيرها من الظنون عمل بها
فيظهر بطلان التخيير ايضا على فرض لزوم الاقتصار على بعض الاقسام لانه تسوية بين الراجح و
المرجوح فثبت انه لو لزم الاقتصار على بعض اقسام الظن لكان هو القدر المتيقن والاصل
هو ما ذكره صاحب المعالم والمدارك ولكن نقول ان الاصل اعنى الاقتصار فى الفرض وارد
وان كان معهما الا ان الدليل ينفيه ويلزم التعدى لانهما اما ان يعملا بتلك الصحاح حتى
عند الظن على خلافها من الشهرة ونحوها ام عند عدمه كما هو ظاهر صاحب المدارك فان

كان

كان الاول كما هو ظاهرهم فيرد ان العمل بتلك الصحاح ح لا مقتضى له لحصول العلم الاجمالى
بين الظنون الحاصلة على الخلاف بحيث صار منشأ للشبهة كثيرة فى كثرة بعضها ان من الصحاح
المذكورة ما هو معارض مع غيره من الظنون الحاصلة من غير تلك الصحاح كالصحيح المشهورى
والشهرة وغيرهما بحيث يحصل من تراكم تلك الظنون المقابلة العلم الاجمالى بمطابقة
كثيرها للواقع فيحصل العلم الاجمالى لا مقتضى له بل هو مخالف للاجماع ولبعض تلك الصحاح
ح قدرا متيقنا مخالف للعرف ايضا لانه خلاف بناء العقلاء ومخالف للعقل ايضا لانه بعد
عدم كون المعلومية الاجمالية مخالفة كثير منها للواقع قدرا متيقنا يكون هى مساوية مع غيرها
من اقسام الظن فى مقام الاعتبار فترجيح تلك الصحاح الموهونة على مخالفها المظنون ترجيح
للمرجوح بل لا معنى للتخيير والتساوى ايضا ولو تنزلنا فلا اقل من التساوى فالتخصيص فى
العمل بها ايضا ترجيح بلا مرجح بل العمل على تلك الصحاح الموهونة ح مخالف للاصل اى
اصالة حرمة العمل بالظن كغيرها فالعمل بها مخالف للاصل لما عرفت من انها مع العلم
الاجمالى على الخلاف ليست قدرا متيقنا نعم لو لم يكن علم اجمالى على الخلاف ومع ذ
عارض تلك الصحاح ظن شخصى لم يثبت اعتباره فيقدم الصحاح اجماعا لتقدم الظن
النوعى الثابت اعتباره نوعا على الظن الشخصى الذى لم يثبت اعتباره بالاجماع ولكن
ذلك ما لم يحصل العلم الاجمالى من التراكم على الخلاف وان كان الثانى كما هو ظاهر صاحب
المدارك ففيه ان الصحاح الاعلائية الغير المعارضة مع غيرها من الظنون فى غاية
الندرة فكيف يكتفى بها فى ابواب الفقه فانه مع الرجوع فيما سواها الى الاحتياط يلزم
الحرج والى البراءة يلزم الخروج عن الدين فلا بد له من التعدى الى غير الصحيح الاعلائى من

فرض الصحيح الاعلائى فى غاية القلة منها غير معارض مع غيره من الظنون فهى منها معارض مع غيره بمطابقة جملة المعارضات العلم الاجمالى بوقوع الظنون المقابلة للواقع حاصل منه رحمه

اسباب الظن اما فى صورة المعارضة معه كان تعارض الصحاح الاعلائية مع غيرها فيجب
العمل بذلك الغير كالصحيح المشهورى عند تعارضه مع الاعلائى وكون الظن فى جانبه لا
يصير الى العمل بتلك الصحاح الاعلائية الحاصل فيها العلم الاجمالى بمخالفة كثير منها للواقع
لما عرفت من مخالفته للاجماع والعقل والعرف والاصل فلو تعدى ح الى العمل بالظن كان
عليه العمل بالظن المقابل الشخصى وان لم يكن من الصحيح الاعلائى كالصحيح المشهورى والاجماع
المنقول وغيرهما واذا تعدى اليها عند تعارضها مع الصحيح الاعلائى فظهر انه لا بد له من
التعدى الى غير الصحيح الاعلائى فيعمل بها ايضا عند عدم التعارض للاجماع المركب بل الاولوية
القطعية واما فى صورة عدم معارضة تلك الظنون المقابلة مع الصحيح الاعلائى فظهر انه لا بد
من التعدى الى غير الصحيح الاعلائى اما بما لا معارض له من الظنون واما بما له معارض
من الصحيح الاعلائى ولكن الاخير ملازم مع الاول لما عرفت من الاجماع المركب والاولوية
ولكن القدر المتيقن التعدى الى الغير المعارض من سائر اسباب الظن مع الصحيح الاعلائى والحاصل
ان فرضنا ابطال الاقتصار على الصحيح الاعلائى مطلقا بتقسيمه الى فرضين وحاصل الفرض
الجواب عنه ان المقتصر فى الاعتبار على الصحيح الاعلى اما يعمل بتلك الصحاح الاعلائية عند عدم
التعارض فقط فهو صحيح الا ان الاقتصار لا يرفع محذور الانسداد واما يعمل بها حتى عند
المعارضة مع غيرها من اقسام الظن فهو باطل لان العلم الاجمالى الحاصل فى جانب المعارضات
بمطابقة كثير منها للواقع لان المفروض كون الظن الشخصى فى جانب المعارضات بل نقطع
على اعتبار تلك الصحاح ح ونبقى بلا مقتضى له لانا وان لم نقل باعتبار العلم الاجمالى الحاصل فى
المعارضات بحيث توجب العمل بها العلم الاجمالى ولكن لا دليل على اعتبار الصحاح الاعلائية

ح ايض

ح ايضا فيبقى المتعارضان متساويين فى الحجية لانتفاء الاصل فظهر ان الاقتصار على الصحيح الاعلى
لا وجه له فلا بد من التعدى الى غيره من الظنون كالضعيف المنجبر بالشهرة والصحيح المشهورى
ونحوهما فالمطلب ثابت وهو لزوم التعدى سواء تعدى الى الظنون المعارضة مع الصحاح
الاعلائية ويعمل بها او يعمل بالظنون الغير المعارضة او يعمل بهما ولكن نقول على فرض
التعدى الى الظنون المعارضة بان يعمل بالصحيح المشهورى عند تعارضه مع الصحيح الاعلى
وكون الظن الشخصى فى جانبه فعليه العمل به ايضا اذا لم يعارضه شيء بالاجماع المركب والاولوية
القطعية فان قلت الاولوية القطعية انما يتم اذا كان العلم الاجمالى حاصلا بين الظنون
الغير المعارضة ايضا والا فلا اولوية قلنا اولا ان العلم الاجمالى بين الظنون الغير المعارضة
ووجدانها بين الظنون المعارضة وذلك لان عملنا بالظنون المعارضة عند
التعدى اليها ليس للعلم الاجمالى وعدم جواز مخالفته حتى عند عدم المحذور المذكور بل
من باب رفع المحذور والخروج عن الدين او العسر وانا تمسكنا بالعلم الاجمالى ايضا فى
الحاصل بين المعارضات لحكمنا بالتعدى اليها لرفع محذور الانسداد لما عرفت انه
لا يمكن العمل بالصحيح الاعلائى لكونه مخالفا للامور الاربعة من الاجماع والعقل والعرف و
الاصل فظهر انه ليس وجه الحكم بحجية الظنون المعارضة وجود العلم الاجمالى بينها حتى
يقال ان الاولوية لا يتم بالنسبة الى غير المعارضة مع عدم وجود العلم الاجمالى بينها ان
قلت نعم ولكن الاولوية القطعية لا يتم الا مع كون عدم العمل بالظنون الغير المعارضة موجبا
للمحذور ايضا كالظنون المعارضة اما مستقلا بان يلزم من عدم العمل بهما معا
المحذور ولكن يرتفع المحذور بالعمل بكل منهما فح لو جاز الاخذ بالمعارض لجاز

بغير المعارض بالاولوية القطعية واما لو كان الاخذ بالظنون عند التعارض موجبا
لرفع المحذور ولم يكن الاخذ بغير المعارض كذلك ولم يكن علم اجمالي بين غير المعارضات
ما بقيا لما تمت الاولوية القطعية قلنا يتم ح ايضا لانه اذا فرض ارتفاع المحذور
بالعمل بالمعارضات فقط مع رفع بالعمل بغير المعارض مع بعض المعارضات ايضا كما لو كان
الظنون المعارضة مع الصحاح الاعلائية كالصحاح المشهورة مأة وكان الصحاح
المشهورة الغير المعارضة اربعين وكما يمكن رفع المحذور بالاخذ بالمأة المعارضة
كذلك يمكن طرح عشرة منها واخذ عشرة من الصحيح المشهوري الغير المعارض مقامها
فلم تاخذ بالصحاح المشهورية المعارضة فقط فالاخذ بالصحاح المشهورية عند
التعارض يقتضي جواز الاخذ بها عند عدم التعارض بالاولوية القطعية لاشتراكهما
في رفع المحذور مع عدم وجود المعارضة ايضا في غير المعارضات وان لم يكن علم اجمالي
بالمحذور في ترك الاخذ العمل بغير المعارض مستقلا ولكن الترجيح بلا مرجح المذكور
يقتضي الاولوية القطعية ولو في الجملة وفي بعض الصور كما فرضنا فظهر من جميع ما
بطلان الاقتصار على الصحاح الاعلائية سواء اقتصر على صورة عدم المعارضة ام
تعدى اليها ايضا لما عرفت من العلم الاجمالي الحاصل ببطلان الصحاح المذكورة في
كثيرا او عدم كونها صحاح قدما متيقنا سلمنا عدم العلم الاجمالي بين الظنون المعارضة
او عدم اعتباره حتى في مقام اجمال الصحاح الاعلائية ايضا ولكن الصحاح الاعلائية
غير كافية في ابواب الفقه وان عمل بها اجمع لا سيما في ابواب المعاملات وليت
شعري ان صاحب المعالم والمدارك ما يفعلان في ابواب الفقه فلعلهما ياخذان

بالصحاح

بالصحاح الاعلائية ولو واحدا او اكثر ويعملون فيما لا صحيح فيه بكون اعلائيا بالاطلاقات
كقوله احل الله البيع والبيعان بالخيار ما لم يفترقا ونحو ذلك ولكنات خبر بانها
مخصصة بالمجمل ولا اعتبار بها ح فظهر انه لا بد من التعدي الى نوع مظنون الاعتبار
حتى الصحيح المشهوري ونحوه فان قلت ان صاحب المعالم يدعي الدليل على عدم
اعتبار الصحيح المشهوري بل مطلق الخبر غير ما خرج بالدليل وهو الصحيح الاعلائي
كالحسان والموثقات والضعاف المعمول بها عند الاصحاب لان الراوي اذا كان
عدل واحد ممن يصدق عليه انه لم يعلم عدالته ولا صدق روايته اذ لا يحصل من تزكية
الواحد العلم بالعدالة فلا يصح الرواية فيحتمل كون الراوي فاسقا في نفس الامر
وان علمنا بعدالة المزكي واذا احتمل كونه فاسقا فيجب الاجتناب عن قبول خبره
فيجب التبين مقدمة للاحتراز عن قبول خبر الفاسق واما مفهوما فهو وان دل
على لزوم قبول خبر معلوم العدالة وهو المزكي المخبر عن عدالة الشخص فيجب قبول قوله
الملازم لقبول قول الراوي الا ان التعارض بين المنطوق والمفهوم والاول مقدم
قلنا ليس هذا الكلام صحيحا اما اولا فلانه انما يتم اذا قلنا بان المراد هو التبين العلمي
لا الاعم وهو ممنوع والتبين بالمعنى الاعم حاصل في الصحيح المشهوري ونحوه من الاخبار
المذكورة مع واما ثانيا فلان هذا انما يصح اذا كان المراد من الفاسق النفس الامري
فلعل المراد الفاسق المعلوم بل مقتضى انصراف الالفاظ الى المعلوم هو ذلك فتامل
انا وان قلنا بانصراف الالفاظ الى المعلوم الا انه اعم من المعلوم بالاجمال والتفصيل
وههنا العلم الاجمالي حاصل بوجود الفاسق بين رواة الائمة عليهم السلام وان

ان يعلم فى خصوص اسانيد الصحاح المشهورة فلو قال المولى لعبده تبيّن عن خبر الفاسق لما
احتمل من شك فى فسقه بدوا كما لو جاء احد له بخبر ولا يعلم فسقه فانه لا ينصرف كلام
المولى الى لزوم التبين عن خبر مثل ذلك الشخص ايضا ولكن لو سمع هذا الكلام من مولاه وعلم
بوجود عشرة فى الدار وان خمسة منهم عدول والباقى فساق فجاء بعضهم له بخبر فلا يقبل الا
بعد التبين لمعلومية الفسق اجمالا وهيهنا ايضا نقول نعلم بوجود كثير من الفساق بين
الرواة فالوجه الثانى من اشكالكم الاول واما ثانيا فبان المنطوق لم يدل لفظا على التبين
عن خبر مجهول الحال بل لزوم التبين عنه انما هو من باب المقدمة فالدلالة عقلية مقدمية
واما المفهوم فقد دل على اعتبار خبر المزكى العدل بالدلالة اللفظية فالمفهوم مقدم
واما ثالثا فلانا وان سلمنا دلالة المنطوق لفظا على لزوم التبين عن خبر مجهول
الحال ولكن المفهوم بعد دلالته لفظا على لزوم قبول خبر العدل مقتضاه ان هذا الشخص
مما علم حاله فمقتضى فهم العرف ورود المفهوم على المنطوق لانه قال لا تعمل بخبر من
لا تعلم عدالته والمفهوم يقول هذا معلوم العدالة فهو وارد بفهم العرف واما خامسا
فسلمنا جميع ذلك ولكن ما اوجب لزوم العمل بالصحيح الاعلائى فهو موجب للعمل بالصحيح
المشهورى لما عرفت من عدم الكفاية والدليل اللفظى لا يعارض العقلى القطعى ولا اقل من
العمل بالصحيح الاعلائى ايضا للآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم واما الضعيف المعمول
به فيجرى عليه استدلال صاحب المعالم ايضا من دلالة الاية الا انه يجرى عليه الاول من الوجوه
الخمسة واخرها واما الحسان والموثقات فيجرى فيهما الاول والاخير ايضا من الاجوبة
ولكن فى الحسان يجرى الجواب الثانى ايضا من الخمسة ان تم لان الشخص ليس بمعلوم الفسق

واما فى الموثقات فيجرى وجه اخر وهو منع انصراف الفاسق الى الفاسق بالاعتقاد وان قلنا
انه منصرف الى نفس الامر ايضا ولكن لا الفاسق بالاعتقاد بل بالجوارح فثبت المقام
الاول وهو بطلان الاقتصار على الصحيح الاعلائى بل لا بد من الاخذ بكل مظنون الاعتبار
واما المقام الثانى وهو جواز الاقتصار على الصحيح الاعلائى ونحوه من اقسام مظنون الاعتبار
وعدم التعدى الى مشكوك الاعتبار فهو ايضا فاسد للوجهين المذكورين بعينهما
وهما وجود العلم الاجمالى بين معارضات تلك الظنون المظنونة الاعتبار وعدم
الكفاية على فرض تسليم الابطال الاول واما المقام الثالث وهو لزوم التعدى من
القسمين الى موهوم الاعتبار فيحصل بالوجهين المذكورين ايضا مضافا الى انه لا ظن
يكون خارجا عن مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار ولا ظن موهوم الاعتبار
اذ لا يحصل من ذهاب المشهور الى عدم الاعتبار الظن به مثلا ان الشهرة قد ذهب المشهور
على عدم اعتبارها وان حصل منها الظن بالواقع ولكن ذهاب المشهور الى عدم الاعتبار
لا يفيد الظن بعدم الاعتبار لان الظاهر ان اعتمادهم فى حكمهم بعدم حجيتها انما
هو على الاصل لا على دليل الاجتهادى خاص ولا يحصل من الاصل ظن فانه قائم
فى كل ظن وايضا ذهب المشهور الى عدم حجية الضعاف الغير المنجبرة بالعمل وان حصل منها
ومستندهم فيه الاصل وقد عرفت انه لا يفيد الظن الا ان يقال ان منطوق آية النبأ
يدل على عدم حجية الضعيف اذا كان الضعيف للعلم بالفسق لا للجهل بالحال وكذلك
خبر النبأ ايضا لا يفيد الظن لعدم انصرافه الى صورة الانسداد مع حصول الظن من خبره
كما اذا قال جماعة ان هذا الفاسق متحرز عن الكذب وفسق عليهما عرفها من اقسام الموهوم

فالحاصل أن هيهنا نوعين مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار اما مظنون الاعتبار فقد عرفت
حجيته بالدليلين بجميع اقسامه واما المشكوك فقد عرفت حجية نوعه في الجملة ايضا بالدليلين
واما حجية افراده جميعا فنقول اعلم ان الدليل على تعميم الحجية بالنسبة الى افراد مشكوك الاعتبار
واقسامه الذي هو المقام الرابع لما اتم بعد ما ثبت لك بالدليلين السابقين لزوم تعدى الظن
الى النوع في الجملة امران الاول عدم الكفاية في ابواب الفقه الا في العمل بجميع اسباب الظن
ما اوجبه الدليل كما سيجيء الثاني الدليل الالزامي العقلي وتقريره ان الامر في اسباب الظن
المشكوك الاعتبار دائر بين السلب الكلي والايجاب الكلي والتبعيض اما التبعيض المعين
من احد الطرفين واما المعين من الطرفين واما التبعيض الكلي اللابشرط مع كون
الخيار من المكلف في تعيين ذلك البعض والكل باطل الا الايجاب الكلي اما السلب
الكلي فيدفعه الدليلان السابقان الموجبان للتعدي عن مظنون الاعتبار الى
نوع مشكوك الاعتبار واما البعض المعين من طرف الشارع فقط فغير متصور
بداهة واما البعض للزوم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق الا ان
يقول بجواز العمل بكل ظن من باب الاشتغال ولكنه مثبت لمطلوبنا ويرجع الى الايجاب
الكلي واما عكس ذلك فغير متصور بداهة واما البعض الكلي اللابشرط على سبيل التخيير فباطل
من وجوه الاول اجماع الطائفة قديما وحديثا سلفا وخلفا على بطلانه حتى من القائلين
بالانفتاح والثاني ان البعض المخير فيه ذلك اما لا بد من تحديده على المجتهد او المقلد اولا
ام لا بل يعمل حين شرع في الفقه على كل ظن مشكوك حتى يتم الفقه ثم بعد ذلك
ينظر الى الابواب ويجدد الظنون المبني عليها العمل بعد تلك المدة فان كان

الاول

الاول فهو عسر عظيم اذ لا بد للمجتهد من عدم العمل والفتوى الا بعد الاحاطة بجميع ابواب
الفقه احاطة تفصيلية لتجدد الظنون وذلك حرج على المجتهد والمقلد ايضا لانه
لا يخفى لمرجح وان كان الثاني فهو لا يضرنا ان لم يقم اجماع على خلافه كما ادعيناه اولا بل نقول
التحديد في نفسه في غاية العسر ولو بعد الاحاطة والثالث ان بناء العقلاء على خلافه فانهم
عملوا بحجية ظن ولو في الجملة لعملوا به مطلقا ولا يخيرون بين اسباب الظن والرابع ان العقل
حاكم بفساد مثل ذلك اى تشريعه عن الحكيم فانه احتمال بدوي لا يصار اليه واما البعض
المعين من الطرفين بان يقال بوجود القدر المتيقن في البين اى بين المشكوكات كالحسان
والموثقات فنقول عليه انا ننكر وجود القدر المتيقن في العمل في سلسلة الاسباب
طرا حتى بالنسبة الى اقسام مظنون الاعتبار ونقول ليس من الظنون شيء قدرا متيقنا
في العمل ليكون معين الطرفين اذ ما يحتمل كونه قدرا متيقنا من سلسلة اسباب الظن
انما الداعي لكون تلك الصحاح قدرا متيقنا اما الكتاب فهو غير ناطق في الباب واما السنة
فالقطعي منها منتف والظني مستلزم للدور واما الاجماع فانما يدعى اجماع الكل عليه
سلفا وخلفا فممنوع لان الانسداد طار لم يكن في السابق حتى يعلم حكمه من اتفاق السابقين
بان يحصل الكشف عن رضا المعصوم لطريان المسئلة والاتفاق ومن شرط كشف الاجماع
المصطلح كون المسئلة غير مستحدثة لان الغرض كشف الاتفاق عن صدور رضا المعصوم
لا عن انه داخل الآن فلو اجمع جمع على حكم مستند الى عقل قاطع وعلمت اجمالا بذلك القاطع
فقطعت برضا المعصوم فهذا ليس اجماعا لانه لم يحصل الكشف من جهة الاتفاق والحاصل
منع الكشف عن الرضا اذا كان المسئلة مستحدثة من حيث الاتفاق فقد تبين فيما نحن فيه

الاجماع من القائلين بالظن من هذا الباب الا ان يلاحظ الدليل العقلي وهو الانسداد لكنه تقييد
حجية كل ظن ولا اختصاص له بالصحيح الاعلائي فالتمسك بالاجماع لا معنى له واما العقل
فهو ايضا لا يثبت كون الصحيح الاعلائي قدرا متيقنا بل يجوز عند العقل جعل الشارع المعتبر
بعد الانسداد مرتبة الظن وهي الظن الاقوى من اي سبب حصل ويحتمل عنده جعل الشارع
المعتبر سببا خاصا سببية الظن الا ما اخرجه الدليل اي مرتبة من الظن كانت ويحتمل عنده جعله
المعتبر سببا خاصا كالصحيح الاعلائي مثلا مطلقا او عند حصول ظن قوي مثلا منه فظهر انه
لا دليل على كون الصحيح الاعلائي قدرا متيقنا فان قلت العقل يدل على كونه قدرا متيقنا لكونه اقوى
ظنا من سائر اسباب الظن قلنا اولا ان الصغرى ممنوعة لان الضعيف او الحسن المنجبر بعمل الاصحاب
بل عمل الاصحاب في نفسه اقوى ظنا منه وثانيا نمنع الكبرى على فرض تسليم كون الصحيح الاعلائي اقوى
ظنا مطلقا اذ يحتمل مع ذلك كون الظن الحاصل من عمل الاصحاب على خبر ضعيف معينا في الواقع
للعمل ولا ينافي كون الاضعف في النظر اقوى في نفس الامر ومعينا الاحرى بالعيان ان الظن
الحاصل من عمل الاصحاب اقوى من الظن الحاصل من الصحيح الاعلائي مع انه يحتمل عندنا
كون الصحيح الاعلائي معينا في نفس الامر للعمل فكذلك ذلك الاحتمال يجري في طرف عمل الاصحاب
وان قلنا او فرضنا كون الظن الحاصل من الاعلائي اقوى فمجرد الاقوائية لا يوجب عدم احتمال
تعين الاخر فتدبر فان قلت العقل يقول ان الاعلائي قدر متيقن بالنسبة الى عمل الاصحاب مثلا
لكون الاول مظنون الاعتبار في مرحلة الظاهر والواقع بخلاف الاخر قلنا ذلك لا يصير
سببا لكون الاول قدرا متيقنا فلعل اللازم العمل بهما جميعا او المشكوك فقط نعم ذلك
يصير سببا للترجيح اذا دار الامر بين المحذورين ولكن ههنا يمكن الجمع بين الظنين مظنون

الاعتبار

الاعتبار ومشكوكه فان قلت ان عمل الاصحاب منضما الى الصحيح الاعلائي اخص فهو قدر متيقن
قلنا نعم ولكن ذلك القدر من القدر المتيقن لا يحتمل كفايته ونحن نتكلم في القدر المتيقن
المحتمل للاكتفاء به فظهر انه لا قدر متيقن بين اسباب الظن بالطريق المذكور فبطل احتمال
التعيين من الطرفين ايضا فبطل جميع الاحتمالات وبقي الايجاب الكلي فالمطلوب ثابت
ولو سلمنا وجود القدر المتيقن بين نوع ظني الاعتبار فلا يكفي ايضا لان الغرض التعميم
في سلسلة مشكوك الاعتبار بعد اثبات لزوم التعدي الى نوعه ولم يتحقق ثبات المسئلة
قدر متيقن كاف فالمطلب ثابت ايضا ثم ان ملخص الكلام في هذا المقام في اثبات عدم وجود
القدر المتيقن في البين بحيث يكون محتمل الكفاية ولو بعيدا كالصحاح الاعلائية هو ان
القدر المتيقن في البين بحيث يكون محتمل الكفاية المحتمل عند الخصم ان كان المركب من
سببين او اسباب من اسباب حصول الظن كالصحيح الاعلائي المعمول به عند الاصحاب
المنضم الى الاجماع المنقول وهكذا من المركبات فهو مسلم ولكن لا يحتمل الاكتفاء به
وان كان غير المركب كالصحيح الاعلائي الذي يقول به كل عامل بالظن فنمنع قيام الدليل
على كونه قدرا متيقنا اما الكتاب والسنة فمعدوم واما الاجماع فان اريد به اجماع
جميع العلماء حتى غير العاملين بالظن فمعدوم وان اريد اجماع العاملين بالظن فهو مسلم
لكنه غير كاشف لان من شرط كشف الاجماع كون المسئلة غير مختلفة وهو مفقود لانه في
ولو كان ماخوذا من العمومات ليحصل الكشف عن صدور الرضا عن الشارع وانما
مجرد الكشف عن مطابقة رضا الشارع فليس باجماع فان العقل ايضا قد يكشف عن القطع
على مطابقة رضا الشارع وليس اجماعا ولو حصل القطع ايضا من الاتفاق على المسئلة

المستحدثة فانما هو لكشفه عن ذلك الدليل العقلي الذي يكشف القطع به عن مطابقته رضا الشارع فح
نقول انه لا ريب في كون المسألة مستحدثة اذ لا دليل شرعي على حجية الظن الحاصل من التصحيح
الاعلائي بالخصوص من حيث الظن لا خصوصا ولا عموما فالمسألة مستحدثة وليس الاجماع على
فرض كشفه مصطلحا فلو حصل الكشف من اتفاق العاملين بالظن او من اتفاق غيرهم معهم ايضا
لكان من جهة الكشف عن الدليل العقلي الكاشف عن مطابقته رضا الشارع لما عرفت من فقدان
الدليل الشرعي عموما وخصوصا فنقول ح ان ذلك الدليل العقلي الحاكم بحجية خصوص الظن الحاصل
من التصحيح الاعلائي المستلزم لكونه قدرا متيقنا اما ان الظن الحاصل منه اقوى من الظن
الحاصل من التصحيح الاعلائي مشكوك الاعتبار كعمل الاصحاب واما انه لكونه مظنون الاعتبار
يصير قدرا متيقنا ولا وجه عقلي سواهما فان كان الاول فنقول ان المراد ان كان ان الظن الحاصل
من التصحيح الاعلائي اقوى شخصا من الظن الحاصل من عمل الاصحاب شخصا ففيه ان التشبه في
قوة الظن الشخصي الحاصل منهما بحيث يطمئن به النفس عموم من وجه قد يكون هذا اقوى
من الآخر وقد يكون بالعكس وقد يكون كلاهما قويا بحيث يطمئن به النفس وان كان المراد
ان الظن الحاصل من التصحيح الاعلائي اقوى نوعا بمعنى ان الظن الحاصل منه بالذات يصير اقوى
من الظن الحاصل من عمل الاصحاب وان ما صير دونه اضعف احيانا فهو لعارض خارجي
فلاجل قوة نوعه يكون قدرا متيقنا ولا يحتمل حجية الظن عمل الاصحاب دونه ففيه اولا
ان الظن الحاصل من عمل الاصحاب اقوى نوعا وثانيا سلمنا ذلك ولكن لعل المعيار عند
الشارع في الواقع الظن القوي شخصا فيؤخذ به اي مكان وجد في التصحيح الاعلائي او في
سلمنا ولكن نقول لعل المعتبر عند الشارع المقدس خصوص السبب الخاص من اسباب الظن في

اي مرتبة

اي مرتبة كان من افادة الظن ومراتبه كما انه يحتمل عندنا كون المعتبر من الشارع خصوص
التصحيح الاعلائي مع انا نرى ان الظن الحاصل من غيره قد يكون اقوى شخصا او نوعا ويحتمل
كون اللازم في الواقع العمل بخصوص عمل الاصحاب ونحوه مثلا وان كان الظن الحاصل منه اضعف
نوعا من التصحيح الاعلائي فلا يصير قوة ظن التصحيح الاعلائي سببا لكونه قدرا متيقنا بحيث يقطع
في الواقع انه لا يحتمل تعيين غيره للعمل عند الانسداد سواء كان قوة ظنية شخصيا او نوعيا
وان كان الثاني ففيه اولا ان كونه ظني الاعتبار دون عمل الاصحاب مثلا لا يصير سببا لكونه
قدرا متيقنا في الواقع ولا في الظاهر فتم وثانيا ان كونه مظنون الاعتبار معارض بكون
عمل الاصحاب اقوى ظنا نوعا فلا يصير شيء منها قدرا متيقنا فاتضح القول بكون التصحيح
الاعلائي قدرا متيقنا فح يتم الترديد العقلي من دوران الامر بين السلب الكلي والايجاب
الكلي الى آخر ما مر ولو سلمنا كونه قدرا متيقنا ايضا لما ينفع الخصم لعدم كونه كافيا في الفقه
وان قال به بعض فلابد من التعدي الى نوع مشكوك الاعتبار ولا فرد متيقن بينها فظهر الحق
في تعميم الاسباب بقي الكلام في بعض من الظنون لابد من التكلم فيها بالخصوص منها الاولوية
الظنية الغير المستفادة من اللفظ بان لا يساق الكلام الى بيان الزيادة والاولوية كما في قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله سبحانه ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك
وقوله لا تقل لهما اف فالمراد من الاولوية الظنية غير اللفظية هيهنا كما انهم قالوا بان الزنا
بذات البعل محرم ما بدي بالنسبة الى تزويجها المحرم ابدا الثابت ذلك بالاولوية بالنسبة
الى تزويجها في العدة المحرم ابدا بالاتفاق او الرواية فهل تلك الاولوية الظنية التي هي
في الحقيقة قسم من القياس حجة ام لا فيه اشكال ويمكن الاستدلال على عدم حجيتها باصالة الحرمة

الاربعة الاول ما رواه في في عن ابان في باب الديات قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في
رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون
قال قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه
ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن
قاله ونقول ان الذي قاله الشيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلعم
ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان
انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وجه الاستدلال انه لا يخفى ان
القياس في المقام الذي حكم الامام بمخالفته قياس اولوية قطعية ولذلك توحش عند ابان
بمقتضى عقله وجبلته واستبعد عن ذلك الحكم مع سماعه منهم والقول بان ابان ما كان توحشه
واستبعاده عن الحكم المخالف للقياس بل عن انه لم يرد قول القايل مثل ذلك ناقلا عن الامام
مع انه كان موافقا للواقع فاسد يشهد به قوله ع انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست
محق الدين فجعل صغرى للقياس وضمها الى الكبرى الكلية فكانه قال ان هذا قياس والقياس اذا
عمل به في السنة محق الدين واحتمال ان يكون مراده ع من قوله ع انك اخذتني بالقياس
اظهار عدم قابلية ابان للمواخذة والمجادلة وان كان العمل بالقياس القطعي بالذات صحيحا
وصح مواخذة المعصوم به ايضا في غاية البعد بل لا معنى له وكذا احتمال كون مراده ع
انك لم اخذتني بالقياس فان مواخذتي والمجادلة ليست بمحض لنفي شيء من الاشياء حتى
الجلي من الرسول وليس الغرض ابطال الاخذ بالقياس معنى من حيث هو فانه ايضا بعيد
انه يحتمل في تلك العبارة ان يكون الغرض التهديد بالاخذ بالقياس من حيث القياسية و

يحتمل

ويحتمل كون التهديد لاجل معارضة ابان مع انه ليس قابلا للمعارضة مع احد و يحتمل
كون التهديد على معارضة المعصوم بشيء ولو كتابا وسنة بان لا يكون خصوصية للقياس
بل لمعارضة المعصوم عليه السلام من حيث انه معصوم وان كان قابلا للمعارضة والمجادلة
ولا سبيل الى شيء من الاحتمالات الا الاول بقرينة قوله فيما بعد ان السنة اذا قيست محق
الدين ومعه يتم المطلوب لانه اذا لم يكن الاولوية القطعية الحاصلة من العقل حجة فكذا ساير
القطعيات الحاصلة من العقل فيما استقل به بالاجماع المركب والمناط العقلي لان منع
المعصوم عن العمل بقطع العقل الحاصل من الاولوية اما لاجل عدم تبعية الاحكام للصفات
حتى يدركها العقل فهو في غاية الفساد واما لاجل عدم ادراك العقل المصالح لنفس
الامر به وهو المتعين ومعه فيسري ذلك الى كل عقل قاطع ولو بغير الاولوية واحتمال الخطأ
الذاتي في الجملة في القطع الاولوي للعقل دون ساير الموارد فاسد بداهة فلا بد
من الحكم بعدم حجية عقل قاطع من الاولوية وغيرها واذا لم يكن الاولوية القطعية حجة
فكذا الظنية بالاولوية القطعية ان اعتبرناها وبدلالة الخبر بلفظه وعمومه لان الكبرى
كلية فيشمل الاولوية الظنية فدل الخبر على عدم حجية الاولوية الظنية ويمكن ان يجاب
عنه بوجوه الاول ان ظاهر الرواية نظرا الى الكبرى الكلية المرتبة فيها عدم جواز العمل
بالقياس كلية قطعيا وظنيا بطريق اولى وغيره معللا بانه لو بني الامر على القياس محق الدين
وانهدم ولمخالفة القياس للواقع نظرا الى عدم ادراك العقل الاحكام الالهية وان كانت
تابعة للصفات ونحن نقول ان الاخذ بهذا الظهور مما لا سبيل اليه لا تزال ان ابيد من ذيل الرواية
اعني قوله والسنة اذا قيست محق الدين السالبة الكلية بمعنى ارادة ان العقل لا بد

من الاحكام حتى من باب الاولوية القطعية وغيرها مما يستقل به العقل او لا كحرمة الظلم و
حسن الاحسان فكيف بالعقل الظني كالكلي الغير الحجة وان كان قطعيا ففيه ان ذلك مخالف
للادلة القطعية الدالة على حجية ما يستقل به العقل ما لم يرد دليل على خلافه مع انا لم نر مخالفة
العقل القاطع في حكمه للواقع بل في اي مكان حكم العقل القاطع بشيء فقد ورد الشرع على
طبقه الا في مورد الرواية حيث قطع العقل بعدم قلة دية الاربع عن الثلث ورده الشرع
ما بين لك القول بالمخالفة الدائمة ومع ذلك ليس رده العقل في المقام في كبراه الكلية وهي قلة دية
الاربع عن الثلث من حيث الاربع والثلث ما لم ينضم مرجح خارجي والشرع هيهنا لم يحكم بالخلاف
من حيث كليته الكبرى فان العقل فيها قاطع بتجويز الشارع كشف عن الخطاء في الصغرى وهي
الانضمام الى مرجح خارجي في خصوص المقام والحاصل ان ادعاء مخالفة القياس مطلقا للواقع
دائما كما هو المفروض وادنه من الرواية خلاف الوجدان وان اريد من الدليل المخالفة الغالبية
لا الدائمة فهو ايضا ممنوع في القياس العقلي القطعي ان سلمناه في الظني الا ان يخص الدليل
والتعليل بالقياسات الظنية فادعاء الغلبة ح على فرض تسليمه صحيح الا انه تخصيص للرواية بغير
المورد وتعليل بغير محل الردع وهو قبيح او مرجوح وان اريد من الدليل المخالفة الجزئية ولو
مرة او مرتين ففيه ان ذلك لا يختص بالقياس بل كل دليل قد يتخلف من العقلي والنقلي
والقطعي والظني فما وجه اختصاص القياس القطعي بعدم الاعتبار سيما فظهر انه لا وجه للمصير الى
ظاهر الرواية فلا بد من ارتكاب احد امرين اما جعل المراد التهديد والمنع عن
العمل بالقياس مطلقا قطعيا وظنيا بعد ورود النص على الخلاف كالسماع من المعصوم
فانه هدد ابانا عن الاعتماد على القياس واستبعاد الحكم المسموع بشهادة قوله اخذتني

بالقياس

بالقياس والسنة كما انه ديدن العامة كلا او بعضا حيث يقولون قال الرسول واقول انا خلاف
ذلك بكون التهديد عن الاتكاء على القياس القطعي بعد السماع وزوال القطع ولم يتهدد به
على العمل به قبل السماع كما صدر من السامعين من غير المعصوم في العراق بل عليه وعلى الاعتماد
والاتكاء عليه واستبعاد حكم الامام ع بعد السماع والقول بانا كنا نقول ان قائله الشيطان
بشهادة قوله اخذتني بالقياس واما جعل المراد النهي عن العمل بالاولوية الظنية بجعل المقام
ومحل الرواية اولوية ظنية اما باعتقاد المعصوم او باعتقاد ابان وان كان ذلك الاحتمال
محل مناقشة اذ اعتقاد المعصوم خلاف البداهة لا معنى له واما اعتقاد ابان بذلك
فهو خلاف ظاهر جدا للاستبعاد الموجود والنسبة الى الشيطان واما جعل المراد من الدليل
النهي عن القياس مطلقا خروج منه القطعي الذي لم يرد نص على خلافه وبقي القطعي الذي ورد النص
على خلافه وزال بعده القطع باقيا بحاله مع سائر القياسات الظنية فلا يلزم تخصيص بغير المورد
ولا الاكثر وعلى الاخيرين من التوجيهات على فرض صحتهما يتم الاستدلال ولكن الظاهر تعميم
الاول منها بعد علم السامع بان القطعي الذي لا يخالف نصا حجة شرعية فاندرج تحت الكلام على
القطعي الوارد على خلافه النص ولا يتعدى الى الظنيات الخارجة عن مورد النص بالنظر الى
الرواية وح مضمون الرواية مسلم ولا يدل على عدم حجية العقل القاطع الذي لم يرد على خلافه
نص ولا الاولوية الظنية ويمكن ان يق بفساد التوجيه الاخير ايضا كالثاني لان الظاهر من قوله
اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين هو فساد القياس بالذات وسقوطه عن
درجة الاعتبار وان لم يعارضه شيء واذا قلنا بحجية القياس القطعي بالذات كان عدم الاعتبار
بالعرض وهو المعارضة مع قطعي اقوى منه كما هنا فيكون ردا لابان ح بالمعارضة لا بعدم الاعتبار

الذاتي فالجواب بعدم الاعتبار الذاتي كما هو ظاهر الذيل بل لا معنى له لحمل قوله في الذيل على الظني
والقطعي المعارض مع الاقوى كما هو المورد لان المنسبق في الجواب هو المعارضة لا نفي الاعتبار الذاتي
فظهر بطلان الاحتمال الاول ايضا فالاصح طرح الرواية من تلك الجهة وان كان نقص الحكم اعني
قوله ان المراة تعاقل الرجل الى ثلثه متلقاة بالقبول فلعله لاجل مدرك اخر والحاصل ان
طرح الرواية اولى من التوجيه الذي ذكرنا لانه خلاف ظاهره العرف والثاني انا سلمنا الظهور فيها
ايضا ولكن الرواية منصرفة الى صورة الانفتاح كما كان كذلك زمان صدور الرواية لا الانسداد
فيحمل الرواية بالنسبة الى نفي الاولوية الظنية والثالث انا سلمنا عدم الظهور فيما ذكرنا لكن ليس
ظاهرا في احد الاحتمالين الاخيرين ايضا فيجمل الرواية بالنسبة الى الاولوية الظنية والوجه الرابع
الثاني من الاربعة اطلاقات الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس الشاملة باطلاقها للاولوية
الظنية وفيه اولا انصراف تلك الاخبار ايضا لو انصرفت الى الاولوية الظنية الى صورة الانفتاح
لا الانسداد فان قلت فلم لا تعمل بالمستنبط العلة حال الانسداد قلنا ذلك مما خرج بالاجماع
والضرورة فان قلت فما تقول في الاخبار المانعة عن القياس الواردة في خصوص القياسات
الاولوية الظنية كقول المعصوم مضمونا انه لو جاز القياس لوجب على الحائض قضاء الصلوة
لانها اسهل من الصوم وللزم على الشخص الغسل للبول لانه اكثر من المني قلنا ليس كلامنا في
الاولوية الخفية التي ليس بناء العقلاء على اعتبارها بل في الاولوية الجلية كقضية الترويج
في حالة الزوجية مع انها منصرفة الى صورة الانفتاح ايضا وثانيا نقول ان القياس ليس
هذا اصطلاح خاص للشارع بل هو من المتشرعة والفقهاء والاصوليين واما في كلام الشارع
فلا اصطلاح خاص والحمل على المعنى اللغوي اعني التقدير والمساواة لا يصح في كثير من الموارد

فانّا رأينا

فانا رأينا استعمال الشارع القياس في مواضع لا دخل له بالقياس المصطلح ولا بالتقدير والمساواة
مع شيء آخر فليس كلامه ظاهرا في المعنى اللغوي ولا الاصطلاحي فهو مجمل والقدر المتيقن
النهي عن المستنبط العلة فتم جدا والثالث من الوجوه الاصل ولا ريب انه لا يفيد الظن بعدم
الحجية ولا يخرج الاولوية الظنية عن سلسلة مشكوك الاعتبار والرابع الشهرة على عدم حجية
ولا يخفى انها ايضا لا تفيد الظن بعدم الحجية كالاصل فلا يصير الاولوية الظنية الجلية موهومة
الاعتبار كما ان بناء العقلاء على العمل بها في امورهم بل واحكامهم فظهر مما ذكرنا انه لا دليل
على عدم اعتبار الاولوية الظنية الجلية ولا دليل يفيد الظن بعدم الاعتبار ايضا فهي
ايضا كالشهرة مشكوكة الاعتبار فكلما دل على حجية الشهرة من المعممات من عدم الكفاية او
او ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح او الاجماع المركب وقاعدة الاشتغال دال على
حجية الاولوية الظنية ايضا ومنها الظن النومي وينسب الى قايل غير معروف القول
بحجيته لكنه ليس بحجة لعدم الدليل على الحجية فانه موهوم الاعتبار لبناء العقلاء على خلافه
كما سنذكر فلا يجري فيه شيء من المعممات فلا يجوز العمل به للاصل وللاجماع وبناء
العقلاء فانه لو راى عبد من اهل العرف في المنام ان مولاه امره بشراء اللحم فلا يعهد
عليه اي لا يعتمد على الظن النومي من حيث هو بحيث يلتزم به واما عمله به في نحو مواضع
الاحتياط والمواضع التي يستحسنه العقلاء فخارج عن محل الكلام نعم لو قال له المولى اعمل
برؤياك فيعمل به وليس في الشريعة ما يدل على حجية النوم بحيث يستند العمل الى رخصة الشارع
فان قلت ان هيهنا اخبارا وان كانت ضعافا كلا او بعضا دالة على حجية النوم يحصل منها
الظن وانت تقول بحجية الظن فاعمل بالنوم استنادا الى الظن الحاصل من تلك الاخبار على حجية النوم

واما ثالث الاخبار مضمونا او لفظا فمنها قوله ع ان الشيطان لا يتمثل بمثالهم ومنها قوله ع لم
من مبشرات ومنها قوله ع من رآه فقد رآه ومنها قولهم بان نوم المؤمن فى آخر الزمان جزء
من سبعين جزءا من اجزاء النبوة قلنا ثالث الاخبار مخدوشة اما اجمالا فبمخالفتها لما
واما تفصيلا فيجاب عن الاول اولا بان قوله ع ان الشيطان لا يتمثل بمثالهم مسلم ولكن
ذلك فرع علم الشخص بمثال المعصوم ومعرفته اياه فيحتمل تمثل الشيطان بمثال غير المعصوم
واعلامه للنائم بانه المعصوم كذبا وثانيا بانا سلمنا ذلك ولكن نقول سلمنا ان النوم
اذا كان فى حق المعصوم ليس بشيطانى ولكنه لا يلزم من ذلك ان يكون رحمانيا واقعيا لجواز ان
المثال لكان معصوما فلعله من الخيالات ولا واقعية لها نعم ذلك صحيح ان لم يكن الواسطة
معقولة وثالثا بان الرواية ضعيفة وحصول الظن منها فرع الظن بالصدور وهو
غير حاصل ورابعا بالاجماع على عدم اعتبار الظن النومى لا من حيث الذات كما عليه بناء العقلاء
ولا من حيث ضم الخبر واما عن الثانى فبانه لا دلالة فيه على الحجية وعلى صدقه فانه يصدق
البشارة بالتفأل وذلك يمكن ولو لاجل صدق النوم احيانا كما نراه بالوجدان فى الامور
الخارجية ونرى وجود البشارة بذلك ايضا بين الناس مع عدم اعتمادهم عليه بالذات
الا فى موارد الاحتياط احتياطا لا اعتمادا على النوم واما عن الرابع فكذلك لانه لم يقل
بان النوم فى آخر الزمان من المؤمن جميع اجزاء النبوة حتى يكون مثلها فى الحكم وهو الاعتبار
فلعل المراد انها صادقة دائما وهذا احيانا ولا يلزم من ذلك الحجية واما عن الثالث فبانه
الرواية مخالفة للحس لانا نشاهد ونعلم ان الرؤيا تختلف باختلاف الاعتقادات فربما يرى
شخص من العامة احد الخلفاء رجلا حسنا صالحا لمنصب الخلافة ويرى عليا فى مرتبة الى

يعتقدها

يعتقدها فلا معنى للقول بان من رآه فقد رآه فانه ربما يرى المعصوم فى حالة منكرة
اى فى العذاب مثلا ونحوه ولا يمكن الحكم بانه المعصوم وان من رآه فقد رآه فتم لا
ان يخصص ذلك بالامامية ولكنه كما ترى وايضا ربما يرى الشخص المعصوم ثم يظهر
اى السيد الرضى والسيد المرتضى
انه كان رجلا وقضية رؤيا المفيد فى حق السيدين ووالدتهما مشهورة وايضا هذا
الجزء والجزء الاول ظاهرا مختصان بالمتقدم فلا بد لان على حجية مطلق نوم المعصوم فيه
فى تلك الرواية ايضا الى الاجماع وعدم وجود الظن على الصدور فان قلت كيف لا نعتمد
على النوم مع ان تأويله وتعبيره من معجزات يوسف على نبينا وآله وعليه السلام فكيف
لا اصل له مضافا الى تقريره تعم اياه على التأويل فى كتابه الكريم على ان العلماء قد تعرضوا
له والفوا كتبا فى هذا الباب فكيف لا نعتنى به قلنا ان النوم امر مجمل متشابه المصاديق
وان له شروطا فقد يختلف باختلاف الفصول والازمان والاوقات والاحوال فهو على
فرض صدقه فى غاية الخفاء فقد يرى الكثافة فى النوم ويظهر انها ذهب مثلا او بالعكس
فلا اشكال فى اجماله فكيف يعتمد عليه ويتعبد به فيكون هذا ردا على اعتباره ويشهد
عليه صيرورته معجزة وصيرورة تأويله امرا عسيرا ولا يشهد تقريره تعم اياه على الحجية لنا وكذا
تأليف العلماء ولا سيما فى الاحكام والحاصل ان الاجماع بل بناء العقلاء حاصل على نفى
اعتبار الظن النومى ذاتا وعرضا ومنها الظن الحاصل من خبر الصبى الغير المميز وخبر السفيه والمجنون
للاجماع ظاهرا وبناء العقلاء على فرض حصول الظن من نحو تلك الاخبار على عدم الاعتبار
واما الصبى المميز فيجرى عليه الدليل المعمم المثبت لحجية ظن خبر البالغ على ما هو الظاهر لان فى
السوابق لانه لا يأتى فيها شئ من المعممات من بناء العقلاء على عدم الفرق والاجماع المركب

وعدم الكفاية والاشتغال وترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح وهكذا الاختلاف ظاهر انما
هو في عدم حجية الظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب والرأي والاستحسان والمصالح
المرسلة والقياس ولكن الاشكال في ان خروج القياس ونحوه من الظنون من الدليل الرابع
العقلي على اي نحو بعد ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص الحكمي بخلاف اللفظ وقد يتفصى عنه بان
ذلك من باب الاختصاص والتخصص لعدم جريان المقدمة الثانية من المقدمات اعني الانسداد
فان باب العلم في خصوص القياس منفتح لانا نعلم من الضرورة بطلان العمل به وفيه ان
المراد هو الانسداد والانفتاح في الاحكام الفرعية وهو المقدمة الثانية وذلك لانا في
العلم في المسألة الاصولية بحرمة العمل بالقياس فلا معنى لعدم جريان الانسداد بالنسبة
الى الموارد التي تجري فيها القياس لان العلم بعدم اعتبار القياس فيما ذهب الظن القياسي
الى عدم الوجوب مثلا لا يلزم العلم بان الوجوب منفي بل يحتمل توافق الحكم الواقعي
للقياس وان لم يكن القياس معتبرا وقد يتفصى عنه بنفي الصغرى وانكار حصول الظن
من القياس المستنبط العلة وفيه ان اريد نفي افادة القياس الظن طبعا فهو في غاية الوضوح
من الفساد وان اريد نفي افادته الظن بالعرض اي بعد ملاحظة ان بناء الشرع على جمع المختلفات
وتفريق المتفقات وملاحظة الاخبار الدالة على حرمة القياس وعلى ان دين الله لا يصاب
بالقياس ففيه انا نرى من المواضع التي جمع فيها بين المختلفات وفرق بين المختلفات
الا مواضع قليلة في ابواب الفقه كبعض مسائل نزح البئر وذلك يفيد نفي حصول الظن لان
المناسبة في تلك الموارد خفية لا يطلع بها القايسون ايضا بل لاحظون المناسبة الجلية فتحصل
ان لا يصح الجواب عن الاشكال بان خروج القياس ونحوه انما هو من باب الاختصاص نظرا الى

عدم

عدم جريان المقدمة المتممة التي هي احدى مقدمات الدليل اذ بعد وجود الدليل من
الاجماع او بناء العقلاء على عدم الاعتبار لا يجري شيء من المعممات السابقة هنا
تمام الكلام في المقام الثالث
قد فرغ من تسويده يوم الخميس